Andrei

OIŞTEANU

Imaginea evreului în cultura română

POLIROM

Andrei Oişteanu

Imaginea evreului în cultura română

Studiu de imagologie în context est-central-european

Ediţia a III-a, revăzută, adăugită şi ilustrată

POLIROM
2012

© 2012 by Editura POLIROM

www.polirom.ro

Editura POLIROM

Iaşi, B-dul Carol I nr. 4; P.O. BOX 266, 700506

Bucureşti, Splaiul Unirii nr. 6, bl. B3A, sc. 1, et. 1,

sector 4, 040031, O.P. 53, C.P. 15-728

ISBN ePub: 978-973-46-2820-9

ISBN PDF: 978-973-46-2821-6

ISBN print: 978-973-46-2562-8

Lector: Tereza Culianu-Petrescu

Coperta: Radu Răileanu

Pe copertă: Octav Băncilă, *O afacere bună*, 1899, ulei pe pânză, colecţie particulară

Această carte în format digital (e-book) este protejată prin copyright şi este destinată exclusiv utilizării ei în scop privat pe dispozitivul de citire pe care a fost descărcată. Orice altă utilizare, incluzând împrumutul sau schimbul, reproducerea integrală sau parţială, multiplicarea, închirierea, punerea la dispoziţia publică, inclusiv prin internet sau prin reţele de calculatoare, stocarea permanentă sau temporară pe dispozitive sau sisteme cu posibilitatea recuperării informaţiei, altele decât cele pe care a fost descărcată, revânzarea sau comercializarea sub orice formă, precum şi alte fapte similare săvârşite fără permisiunea scrisă a deţinătorului copyrightului reprezintă o încălcare a legislaţiei cu privire la protecţia proprietăţii intelectuale şi se pedepsesc penal şi/sau civil în conformitate cu legile în vigoare.

Lectura digitală protejează mediul

Versiune digitală realizată în colaborare cu elefant.ro

ANDREI OIŞTEANU (n. 1948) este cercetător la *Institutul de Istorie a Religiilor* (Academia Română), conferenţiar asociat la *Centrul de Studii Ebraice*, masterat (Universitatea din Bucureşti) şi preşedinte al *Asociaţiei Române de Istorie a Religiilor*. Domeniile sale predilecte sunt etnologia, antropologia culturală, istoria religiilor şi a mentalităţilor. Este doctor în ştiinţe umaniste (Universitatea din Bucureşti) şi membru al *Uniunii Scriitorilor din România*.

Cărţi publicate în limba română: *Grădina de dincolo. Zoosophia*, Dacia, 1980; *Motive şi semnificaţii mito-simbolice în cultura tradiţională românească*, Minerva, 1989; *Cutia cu bătrâni* (roman), Meta, 1995 (ediţia a II-a, Cartea Românească, 2005); *Mythos & Logos. Studii şi eseuri de antropologie culturală*, Nemira, 1997 (ediţia a II-a, 1998); *Imaginea evreului în cultura română. Studiu de imagologie în context est-central european*, Humanitas, 2001 (ediţia a II-a, 2004) (Premiul Uniunii Scriitorilor din România – Asociaţia Bucureşti; Marele Premiu al Asociaţiei Scriitorilor Profesionişti din România – ASPRO; Premiul pentru cea mai valoroasă carte acordat de revista *Sfera Politicii* şi Fundaţia „Societatea Civilă"; Premiul Fundaţiei „Sara & Haim Ianculovici" – Israel); *Identitate evreiască şi antisemitism în Europa Centrală şi de Sud-Est* (volum îngrijit şi prefaţat de Andrei Oişteanu), Institutul Goethe, Editura Meta, 2003; *Ordine şi Haos. Mit şi magie în cultura tradiţională românească*, Polirom, 2004 (volum nominalizat pentru Premiul Uniunii Scriitorilor din România); *Religie, politică şi mit. Texte despre Mircea Eliade şi Ioan Petru Culianu*, Polirom, 2007 (volum nominalizat pentru Premiul Naţional pentru Arte acordat de Guvernul României); *Narcotice în cultura română. Istorie, religie şi literatură*, Polirom, 2010 (ediţia a II-a, 2011) (Premiul special al Uniunii Scriitorilor din România; volum nominalizat pentru Premiul „Cartea anului 2010" acordat de *România literară* şi „Fundaţia Anonimul"); *Sexualitate şi societate. Studiu de antropologie culturală*, Polirom (în curs de apariţie).

Cărţi publicate în alte limbi: *Cosmos versus Chaos: Myth and Magic in Romanian Traditional Culture. A Comparative Approach*, The Romanian Cultural Foundation Publishing House, 1999; *Das Bild des Juden in der rumänischen Volkskultur*, Hartung-Gorre Verlag, Konstanz, 2002; *A képzeletbeli zsidó a roman (és a kelet-*

közép-európai) kultúrában (ediţia în limba maghiară a volumului *Imaginea evreului în cultura română*), Kriterion Könyvkiadó, 2005; *Il diluvio, il drago e il labirinto: Studi di magia e mitologia europea comparata*, Edizioni Fiorini, Verona, 2008; *Inventing the Jew: Antisemitic Stereotypes in Romanian and Central-East European Cultures*, Foreword by Moshe Idel, University of Nebraska Press, 2009 (Premiul „A.D. Xenopol" al Academiei Române); *Konstruktionen des Judenbildes: Rumänische und Ostmitteleuropäishe Stereotypen des Antisemitismus*, Frank & Timme Verlag, Berlin, 2010; *Rauschgift in der rumänischen Kultur: Geschichte, Religion und Literatur*, Frank & Timme Verlag, Berlin (în curs de apariţie).

Andrei Oişteanu a fost distins cu *Ordine della Stella della Solidarietà Italiana* conferit de Preşedinţia Italiei (2005) şi cu *Ordinul Naţional Steaua României* conferit de Preşedinţia României (2006). A contribuit cu studii şi eseuri la peste treizeci de volume colective publicate în ţară şi străinătate. Lucrările sale au fost publicate în SUA, Germania, Italia, Franţa, Marea Britanie, Austria, Olanda, Belgia, Israel, Croaţia, Polonia, Ungaria, Republica Moldova etc. A prefaţat şi tradus cărţi de şi despre Ioan Petru Culianu.

În 2012, Editura Polirom a iniţiat seria de autor „Andrei Oişteanu", în care a apărut până în prezent *Grădina de dincolo. Zoosophia: Comentarii mitologice*.

Soţiei mele, Angela

Prefaţă la ediţia a treia

Istoria acestei cărţi poate fi rezumată în câteva rânduri. Preocupările mele în domeniul imagologiei etnice datează de pe la începutul anilor ’90. Primul studiu, intitulat „«Evreul imaginar» *versus* «evreul real» în folclorul şi mitologia română”, l-am publicat în 1995 în *Revista de Istorie şi Teorie Literară*.

În perioada 1997-1999, Centrul Internaţional de Studiere a Antisemitismului din cadrul Universităţii Ebraice din Ierusalim mi-a oferit o bursă pentru o cercetare cu tema *Imaginea evreului în cultura tradiţională românească*, o cercetare comparativă în context est-central-european. Se suprapunea astfel interesul meu pentru studiile de etnologie vizând centrul şi estul Europei cu cel pentru istoria şi cultura evreilor din aceeaşi zonă.

Lucrând la proiect, mi-am dat seama că ar fi interesant şi important să urmăresc modul în care stereotipurile referitoare la evrei, aşa cum apar ele în cultura tradiţională românească, au supravieţuit (sau nu) în cultura aşa-zis înaltă. Mi-am propus să cercetez originea, evoluţia în timp, răspândirea în spaţiu şi supravieţuirea (sau, dimpotrivă, declinul şi dispariţia) clişeelor care compun portretul fizic, profesional, spiritual, moral, magico-mitic şi religios al „evreului imaginar”. M-a interesat, de asemenea, felul în care antisemitismul popular (inconştient şi pasiv) l-a influenţat pe cel intelectual (conştient şi activ). Deschiderea de compas s-a mărit considerabil, iar titlul cercetării s-a modificat, devenind *Imaginea evreului în cultura română*. Sfera culturii tradiţionale era astfel inclusă, fără să rămână însă exclusivă.

De-a lungul anilor, pe parcursul scrierii ei, fragmente din această carte au fost publicate mai

ales în *Revista 22*, dar şi în *Dilema*, *Observator cultural*, *Sfera politicii*, *New International Journal for Romanian Studies*, *Realitatea evreiască*, *Studia Hebraica*, *Archaeus: Studies in the History of Religions*, *Orizont* (Timişoara), *Euphorion* (Sibiu), *Opinia studenţească* (Iaşi), *Contrafort* (Chişinău), *Lumea liberă românească* (New York), *Minimum* (Tel Aviv) etc. Lucrarea s-a structurat mai bine atunci când, din anul 2000, am început să predau un curs de imagologie etnică şi de morfologie a antisemitismului studenţilor înscrişi la masterat la Facultatea de Litere a Universităţii din Bucureşti, la Centrul de Studii Ebraice. Cartea a cunoscut două ediţii în limba română (Humanitas, 2001 şi 2004) şi alte ediţii în limbile maghiară (Kriterion, 2005), engleză (University of Nebraska Press, 2009) şi germană (Frank & Timme Verlag, 2010). La propunerea Editurii Polirom, am pregătit o nouă ediţie a acestei cărţi, revăzută, adăugită şi ilustrată.

Îmi face o deosebită plăcere să menţionez aici, la începutul volumului, numele persoanelor şi instituţiilor care m-au sprijinit în diferite feluri pe parcursul cercetării şi au făcut posibilă apariţia acestei cărţi: International Center for the Study of Antisemitism din cadrul Universităţii Ebraice din Ierusalim (director Dalia Ofer şi, din 2003, Robert S. Wistrich, precum şi fostul director de cercetare Leon Volovici), Moshe Idel şi Galit Hasan-Rokem (profesori la Universitatea Ebraică din Ierusalim), Institutul de Istorie a Religiilor (Academia Română). Mulţumesc de asemenea colecţionarilor particulari, muzeelor şi arhivelor din ale căror colecţii am preluat unele dintre ilustraţiile prezente în acest volum.

Îi mulţumesc soţiei mele, Angela, care – ca de fiecare dată – m-a ajutat foarte mult în anevoiosul proces de elaborare a cărţii.

Bucureşti, 10 februarie 2012

Preliminarii

1. Imagologie etnică

În ultimele decenii ale secolului al XIX-lea au fost elaborate doar câteva lucrări referitoare la modul în care se reflectă imaginea evreului în diverse creaţii mito-folclorice româneşti. În 1887 şi, ulterior, în 1896, Lazăr Şăineanu a încercat să refacă unele trăsături ale – să-l numesc – „evreului mitic" (Jidovul sau Uriaşul), trăsături extrase din legendele mitice româneşti (1 şi 46)[1].

Moses Schwarzfeld (80) şi în mai mică măsură Simeon Florea Marian (2) au cercetat – în a doua jumătate a secolului al XIX-lea – modul în care este reprezentat evreul în producţiile folclorice din registrul comic: în anecdote populare şi, respectiv, în satire.

Din păcate, în chestionarele folclorice şi mitologice realizate la sfârşitul secolului al XIX-lea de B.P. Hasdeu (32) şi de Nicolae Densuşianu (56) au fost inserate foarte puţine întrebări referitoare la evrei (omul roşu, solomonarul, jidovii sau uriaşii). Ca atare, şi răspunsurile privind aceste subiecte – colectate din sate din toate zonele României (informatori fiind, de regulă, învăţătorii şi preoţii de ţară) – au fost relativ sărace. B.P. Hasdeu a publicat în revista sa, *Columna lui Traian*, câteva răspunsuri, provenite din mediul rural, la întrebări privind perceperea de către români a „străinilor", a „oamenilor de alt neam" (3, pp. 14-15). La rândul său, folcloristul evreu Moses Schwarzfeld – în calitatea sa de prim-secretar al „Societăţii istorice Iuliu Barasch" – a întocmit şi publicat în 1888 un *Interogatoriu* (*sic!*)

cu câteva întrebări privind unele credinţe populare şi tradiţii folclorice referitoare la evreii din România (109, p. 182).

Şi membrii Şcolii sociologice de la Bucureşti, condusă de Dimitrie Gusti, şi-au propus în 1936 să facă „un studiu al comunităţilor religioase" din satele româneşti. Comunităţile confesionale nominalizate erau „ortodocşi, catolici, protestanţi, sectanţi, evrei etc.". În căutările mele prin arhive, nu am găsit vreun astfel de studiu referitor la imaginea evreului (străinului, necreştinului) în cultura populară românească. Chiar dacă răspunsurile informatorilor populari nu au fost înregistrate (sau nu s-au găsit), întrebările pregătite pentru această cercetare spun ele înseşi multe despre subiect: „Cum sunt priviţi străinii? Evreii, ţiganii etc.?", „Au ei puterea să mânuiască unele puteri ascunse?", „Se obişnuiesc treceri de la o religie la alta? Se fac aceste treceri în mulţime sau în parte?", „Au luat oare diavolii forme omeneşti? Evreii, ţiganii etc.?", „Ar trebui [evreii şi alţi necreştini] să fie botezaţi cu forţa? De ce?", „Cum sunt privite celelalte religii şi confesiuni? Cum sunt organizate? Convertiţii cum sunt priviţi de ceilalţi?", „Păgânii care nu o cunosc [sfânta lege creştină] vor fi pedepsiţi?", „Ierarhia neamurilor. Ţiganul, evreul, ungurul, sasul, românul etc. Cum sunt explicate însuşirile naţionale?" etc. (768, pp. 223-248).

Dar rezultatele acestor iniţiative au fost mai degrabă modeste. În afară de faptul că bibliografia existentă referitoare la subiectul cercetării este subţire, veche şi depăşită, în România nu s-a realizat, nici măcar în ultimii ani (ca în alte ţări din zonă: Polonia, Cehia, Slovacia, Ungaria, Austria), vreo anchetă serioasă care să pună în lumină felul în care este receptat evreul de către populaţia autohtonă.

O carte interesantă de imagologie etnică este *Popa şi ovreiul*, scrisă de un anonim şi publicată la

Craiova în 1898. Este de fapt o broşură de 32 de pagini, care conţine un fel de „dispută imagologică" între un preot creştin şi un negustor evreu, ambii din nordul Moldovei. Preotul trece în revistă, jenat („iartă-mă dacă zic aşa, căci nu vorbesc în numele meu"), o parte dintre viciile pe care românii le pun pe seama evreilor: că se ocupă „numai cu negoţ şi ghişefturi", că trăiesc din înşelăciune şi din „paguba altora", că „*Talmudul* are legi în contra cristianismului", că „ovreii sunt răi", dar şi „fricoşi şi laşi", că sunt paraziţi („nefolositori societăţei"), lipsiţi de loialitate şi de patriotism, că sunt împotriva căsătoriilor mixte şi refuză asimilarea etc. Celălalt personaj al disputei închipuite, evreul, îi răspunde preotului la fiecare acuzaţie, demontând imaginea schematică şi negativă a evreului în ochii românului. În final, preotul creştin se recunoaşte învins. Din antisemit („am fost puţin contra voastră, fiind-că am citit numai jurnale româneşti"), preotul devine un tolerant: „acuma când te-am ascultat şi pe tine judec cu totul altfel şi conchid că n-au drept să persecute pe ovrei, nici din causă că sunt de o altă religiune, nici din causă că se ocupă cu comerciul". Nu este exclus ca autorul anonim al acestei broşuri să fie un evreu supărat de modul în care sunt percepuţi evreii de către români. În orice caz, editorul acestei broşuri este un evreu craiovean, Filip Lazăr, ginere (ca şi Lazăr Şăineanu) al editorului şi tipografului Ralian Samitca (848).

Redactat în 1886, statutul „Societăţii istorice Iuliu Barasch" preciza, chiar de la primul articol, scopul acestei asociaţii: „Societatea […] îşi propune a aduna materialul privitor la istoria evreilor din România şi la psihologia populară israelito-română". Prin aceasta, membrii fondatori ai Societăţii înţelegeau nu numai „adunarea tradiţiunilor [evreieşti] din bătrâni" (articolul I-4) şi „culegerea literaturei populare israelito-române"

(art. I-6), dar şi (ceea ce este inedit şi lăudabil) „culegerea literaturei populare române cu privire la evrei" (art. I-7). Este un semn că inteligheţia evreiască din România era interesată nu doar de cultura tradiţională a evreilor din România, dar şi de felul în care se oglindeşte „evreul real" în cultura folclorică românească.

În acest spirit, Moses Schwarzfeld a publicat nu numai un „studiu etnico-psichologic" (în 1896) privind imaginea evreilor „în literatura lor populară" (300), dar şi un „studiu de psichologie populară" (în 1892) intitulat *Evreii în literatura populară română*, prin care a încercat să contureze portretul-robot al evreului, aşa cum apare el în folclorul, literatura şi mentalitatea populară românească. În anexă (intitulată „Evreul în literatura populară universală. Tablou comparativ"), autorul a prezentat peste patru sute de proverbe şi zicători referitoare la evrei, culese mai ales din centrul şi estul Europei (3). Studiul lui Schwarzfeld este totuşi o lucrare de dimensiuni relativ mici, depăşită azi.

*

Dar, în pofida limitelor acestui studiu „etnico-psichologic" – limite, în bună măsură, inerente epocii –, el conţine unele elemente de o surprinzătoare modernitate. De exemplu, autorul este conştient de faptul că subiectul lucrării sale nu-l constituie atât evreul, cât mai ales românul: „[Studiul] va scoate în relief pe evreu cu calităţile şi defectele ce le vede la el românul şi ne va desveli, în acelaşi timp, în parte, puterea de observaţiune, prejudecăţile şi slăbiciunile poporului român, […] ne va înfăţişa pe evreu aşa cum îl vede, îl crede şi-l înţelege românul, dar nu aşa cum a fost sau cum este în adevăr" (3, p. 5).

La concluzii similare au ajuns, peste un secol, savanţi care au studiat imagologia etnică sau au psihanalizat inconştientul colectiv: „Caracteristicile atribuite evreului în folclorul antisemit – observă savantul american Alan Dundes – nu au nimic de-a face cu evreul real, ci cu creştinii, care au făcut iniţial aceste atribuiri. Dacă folclorul este «etnografie autobiografică», atunci folclorul antisemit ne spune foarte multe despre creştini şi aproape nimic despre evrei" (83, p. 114). Pentru profesorul german Klaus Heitmann – care a studiat imaginea românului în spaţiul cultural german –, „la fel ca toate imaginile despre naţiuni, şi mai ales cu formele lor deformate, stereotipurile etnice nu îngăduie o temeinică reprezentare a ceea ce exprimă. Cu atât mai importante sunt, în schimb, informaţiile pe care le oferă ele despre zămislitorii imaginilor" (299, p. 29).

De fapt, în cadrul imagologiei, acesta este un mod uzual de definire a coordonatelor identitare. Când o colectivitate (confesională, etnică sau de altă natură) încearcă să definească identitatea unei colectivităţi diferite, ea se raportează inevitabil la coordonatele propriei sale identităţi, punând în evidenţă asemănările şi, mai ales, deosebirile. Reciproca este la fel de adevărată: avem nevoie de „ei" pentru a ne defini mai bine pe „noi".

Contemporan cu Moses Schwarzfeld, Moses Gaster a ridicat miza problemei, transferând-o din zona socio-culturală în cea socio-politică. Nu doar folclorul referitor la evrei este simptomatic: felul în care societatea, în ansamblul ei, îi tratează pe evrei (pe minoritari, în general – adaug eu) este definitoriu pentru toate palierele acesteia. „Modul de tratare a evreilor – scria Gaster în 1894 – constituie un fel de barometru politic şi social, cu ajutorul căruia se poate constata, cu oarecare exactitate, pentru toate ţările, starea intelectuală şi morală a fiecărei epoce" (261, p. XIII). Moses

Gaster vorbea şi în numele unei tragice experienţe personale, pentru că în 1885 – cu nouă ani înainte de a fi scris pasajul de mai sus – fusese expulzat din România, ca evreu indezirabil.

*

În ceea ce mă priveşte, scopul principal al acestei cercetări este de a stabili originea, evoluţia în timp, răspândirea în spaţiu şi supravieţuirea (sau, dimpotrivă, declinul şi dispariţia) clişeelor care compun portretul fizic, spiritual şi moral al „evreului imaginar". Cu alte cuvinte, urmăresc modul în care s-a născut şi a evoluat antisemitismul popular în spaţiul cultural românesc. Dar şi felul în care antisemitismul popular (inconştient şi pasiv) l-a influenţat pe cel politic (conştient şi activ), de pe la jumătatea secolului al XIX-lea până în zilele noastre.

Abordez tema din perspectiva şi cu uneltele antropologiei culturale. Principala metodă constă în refacerea „portretului-robot" al evreului imaginar şi evaluarea diferenţei faţă de portretul evreului real (cu toate precauţiile pe care generalizările şi aproximările identitare le impun). Deja Moses Schwarzfeld făcea disocierea – chiar dacă într-o formă rudimentară şi intuitivă – între evreul „aşa cum îl vede, îl crede şi-l înţelege românul" şi evreul „aşa cum a fost sau cum este în adevăr", adică între ceea ce eu am numit „evreul imaginar" şi cel „real". Încerc să pun în evidenţă modul în care credinţele mitologice, legendele, superstiţiile, tradiţiile populare, iconografia şi textele creştine (canonice şi apocrife), cunoştinţele prost digerate, fobiile şi prejudecăţile au generat distanţa substanţială dintre cele două portrete. Cu cât distanţa dintre „evreul real" şi „evreul imaginar" a fost mai mare, cu atât iudeofobia populară a fost mai puternică. Se înregistrează o

discrepanţă notabilă între portretul îndeobşte negativ al „evreului imaginar” – portret compus în România cam din aceleaşi stereotipii ca în Europa Occidentală – şi imaginea, de regulă moderată, cu care a fost receptat „evreul real”.

Nu pierd din vedere faptul că, de multe ori, mentalitatea populară face o diferenţă calitativă între, pe de o parte, străinul (evreul) local, indigen, din cadrul comunităţii (*in group*), cu care ţăranul român a coabitat relativ bine, relativ rău – în orice caz, fără excesele cunoscute în vestul şi centrul Europei – şi, pe de altă parte, străinul (evreul) exogen, din afara comunităţii (*out group*), un evreu generic, abstract, în seama căruia se puneau cele mai groaznice vicii ale „evreului imaginar” (deicid, omor ritual, compromiterea recoltei prin vrăji etc.).

Evident, coordonatele „evreului imaginar” nu se suprapun cu cele ale „evreului real”. Aceşti doi termeni sunt, mai degrabă, teoretici şi abstracţi. Compararea lor este şi ea teoretică, pentru simplul motiv că nu se poate stabili o imagine a ceea ce am numit „evreu real”. Când încercăm să dăm contur unei astfel de imagini, apelăm inevitabil la aproximări, uniformizări, generalizări, clişeizări. Rezultatul nu poate fi decât o altă ipostază a „evreului imaginar”.

Imagologia (cu subramura ei, *imagologia etnică*) este o ştiinţă relativ tânără, care a înflorit în mediile academice euro-americane mai ales în a doua jumătate a secolului XX şi în special în ultimele decenii. Dar, pe cât este de tânără ştiinţa, pe atât de veche este preocuparea. Imagologia etnică are rădăcini venerabile. Scriind despre greci, sciţi, geţi, perşi şi egipteni, precum şi despre modul în care se percepeau aceştia unii pe alţii, Homer, Hesiod, Herodot ş.a. făceau imagologie fără să ştie (vezi, printre altele, 672 şi 673).

O parabolă talmudică arată caracterul paradoxal al modului în care îl percepem pe celălalt. Se

spune că doi oameni au coborât pe horn într-o casă. Unul s-a murdărit pe faţă cu funingine, iar celălalt nu. Văzând faţa celui curat, cel murdar nici nu şi-a putut închipui că s-a murdărit şi, ca atare, nu şi-a spălat faţa înnegrită de funingine. În schimb, cel curat – văzând chipul murdar al celuilalt – a crezut că este şi el murdar şi, ca urmare, şi-a spălat faţa curată.

Desigur că ecuaţia imagologică este una extrem de complicată, cu foarte multe elemente variabile, şi ai cărei termeni operează pe mai multe paliere. Miguel de Unamuno spunea că, atunci când Pedro se întâlneşte cu Juan, nu stau de vorbă doar „Pedro cel real" cu „Juan cel real", ci şi „imaginea lui Pedro despre el însuşi" cu „imaginea lui Juan despre el însuşi", precum şi „imaginea lui Pedro despre Juan" cu „imaginea lui Juan despre Pedro" (330). Înlocuind cele două personaje ale parabolei cu evreul şi românul, de exemplu, vom înţelege cât de complexă şi multietajată este ecuaţia imagologică.

*

Am colecţionat referiri folclorice, etnologice şi iconografice, oricât de umile şi de, aparent, neimportante, pentru ca – prin punerea lor împreună, ca într-un puzzle – să obţin o imagine cât mai nuanţată, mai completă şi mai bine conturată atât a „evreului real", cât şi a celui „imaginar", în încercarea de a măsura distanţa culturală care desparte cele două portrete.

Pe de altă parte, pe parcursul efectuării cercetării, am considerat adecvată o abordare comparativă a subiectului, pe patru direcţii distincte:

1. **comparaţie în timp** – este vorba de o contextualizare diacronică a temei, prin care am încercat să văd cum au evoluat de-a lungul

timpului clişeele şi motivele legendare şi să pun în evidenţă cauzele care au determinat această evoluţie (sau involuţie);

2. **comparaţie în spaţiu** – este o încercare de a pune tema principală a lucrării în context geocultural. Cu alte cuvinte, mi-am propus să văd în ce măsură portretul „evreului imaginar" din cultura tradiţională românească se aseamănă cu sau diferă de cel din cultura tradiţională a altor popoare europene, mai ales din centrul şi estul Europei (Germania, Austria, Ungaria, Polonia, Ucraina, Rusia, Grecia, Bulgaria, Iugoslavia etc.);

3. **comparaţie etnică** – prin care am căutat să pun în evidenţă în ce măsură şi din ce motive imaginea evreului în cultura tradiţională românească diferă sau nu de imaginea altor „străini" cu care poporul român a conlocuit sau doar a intrat în contact de-a lungul secolelor: maghiari, nemţi, ţigani, turci, armeni, greci etc.;

4. **comparaţie culturală** – demers comparativ prin care mi-am propus să stabilesc care aspecte şi elemente ale „antisemitismului popular" au fost preluate de „antisemitismul intelectual" (literatura cultă şi literatura politică din secolele XIX-XX). Este vorba aici de migrarea unor clişee mentale dintr-un mediu cultural într-altul. Am urmărit care stereotipuri au supravieţuit (cum şi de ce s-au modificat) şi care şi de ce au dispărut complet. Am analizat, de asemenea, situaţii în care clişeul – după ce a trecut din mediul cultural tradiţional şi rural în cel cult şi urban – a fost reformulat, reactivat, ideologizat, multiplicat prin presă şi retransmis cu o forţă înzecită în spaţiul cultural care l-a generat. Am numit acest fenomen *feedback cultural*.

Jean Al. Steriadi, *Evreu şezând* (desen, cca 1905)

Comunitatea evreiască din România se pretează foarte bine acestui tip de cercetare. Şi asta nu numai datorită vechimii şi mărimii ei (în 1940 trăiau aici aproape 800.000 de evrei, România având a treia comunitate evreiască din Europa şi a patra din lume, după URSS, Polonia şi SUA). O cercetare comparativă este motivată şi de faptul că, de-a lungul secolelor, comunitatea evreiască din România a fost localizată într-o zonă multiculturală, la confluenţa unor importante şi bine constituite spaţii socio-politice, etno-lingvistice şi cultural-confesionale: la întâlnirea dintre creştinismul catolic, cel protestant şi cel ortodox; la confluenţa dintre lumea evreilor aşkenazi şi cea a evreilor sefarzi; la graniţa dintre Europa Centrală, Europa Orientală şi cea de sud-est; la intersecţia dintre Imperiul Habsburgic, Imperiul Ţarist şi cel otoman.

O istorioară din folclorul urban – publicată în 1844 în revista vieneză *Der Humorist* – punctează cât se poate de bine poziţia de „graniţă între imperii" pe care o avea spaţiul românesc. Se spune că un englez, vrând să petreacă aceeaşi noapte în trei imperii diferite, s-ar fi dus în singurul loc de pe pământ unde această performanţă era atunci posibilă: în punctul numit *triplex confinium*, din

nord-estul Bucovinei (lângă satul Noua Suliţă, pe Prut), unde se întâlneau graniţele imperiilor rus, austriac şi otoman. Călătorul englez ar fi băut ceai în Rusia, vin în Austria şi cafea în Turcia, stând aşezat pe un scaun cu trei picioare, fiecare înfipt în alt imperiu (419, p. 11).

Jean Al. Steriadi, *Evreu bătrân* (litografie, 1918)

Die Juden geh'n im Gänsemarsch
Was haben sie im Sinn?
So zog'n sie übers rothe Meer
Der Wolf, der Fuchs, der Löw, der Bär
Die Juden geh'n im Gänsemarsch
Zum Lueger nach Wien.

Caricatură antisemită reprezentând *Ostjuden* emigrând la Viena (carte poștală, Germania, 1898)

*

Evident, nu mi-am propus în ceea ce urmează să teoretizez naşterea, evoluţia (în timp şi spaţiu) şi dispariţia sau supravieţuirea stereotipului. Au făcut-o cu succes alţi savanţi. Eu am preferat să utilizez rezultatele cercetărilor lor, aplicându-le pe cazul concret al imagologiei etnice şi, în mod special, al imaginii evreului în cultura tradiţională din răsăritul şi centrul Europei. Există clişee mentale indiscutabile – care se referă la situaţii evident neadevărate (de genul „evreii au coarne") – şi care supravieţuiesc mai ales în zonele unde nu trăiesc evrei sau unde aceştia sunt foarte puţini. În astfel de cazuri, portretul „evreului imaginar" se poate dezvolta în voie, căpătând dimensiuni de fiinţă fabuloasă, deoarece nu există posibilitatea ca „evreul real" să corecteze acest portret.

Există, de asemenea, clişee mai puţin evidente, care nu exprimă neapărat un neadevăr, ci un adevăr parţial, ridicat la rang de adevăr general (de genul „evreul este bun afacerist”). A atribui unei întregi categorii de fiinţe o trăsătură pe care o are doar o parte a acestora este simptomul unei gândiri stereotipe şi comode. Clişeul este o imagine ultrasimplificată a unui fenomen, determinată de mediul cultural în care apare. Şi cum coordonatele acestui mediu îşi au rădăcinile de regulă în cultura tradiţională (care este arhaică şi profundă), ne putem imagina cât de puternice sunt clişeele şi cât de rezistente sunt ele la schimbare, chiar atunci când sunt infirmate (sau doar parţial confirmate) de realitate. „Prejudecăţile – spunea Lucian Blaga – au de obicei un substrat metafizic. De aceea nu pot fi sfărâmate şi înlocuite decât de alte prejudecăţi.”

Lucrând cu categorii, gândirea noastră este, în bună măsură, stereotipă („Prejudecăţile sunt cârjele raţiunii”, susţinea André Gide) şi nu prea putem schimba situaţia decât, pe de o parte, limitând numărul de clişee pe care le utilizăm şi, pe de altă parte, conştientizând gradul de deformare a realităţii pe care acestea îl introduc. Dacă nu putem să evităm definiţiile parţial adevărate şi schematice (de genul „păsările zboară”), trebuie măcar să ştim că, folosindu-le, ne asumăm riscul de a trage concluzii eronate (de genul „muştele sunt păsări, iar găinile nu”).

2. Toleranţa la români

„Nu este o exagerare să spunem că România a fost cea mai antisemită ţară din Europa de dinainte de al doilea război mondial” – scria Hannah Arendt la începutul anilor ’60 (277, p. 190). Eu cred că afirmaţia celebrei scriitoare chiar este o exagerare.

Să zicem că Hannah Arendt are unele circumstanţe atenuante. Este vorba de o formulare mai mult sau mai puţin „publicistică”, având în vedere faptul că lucrarea din care am citat a fost redactată pe baza reportajelor trimise de scriitoare revistei *The New Yorker* de la procesul lui Adolf Eichmann de la Ierusalim (1961-1962). De asemenea, probabil că Hannah Arendt era sub impulsul unor puternice emoţii datorate informaţiilor prezentate în cadrul procesului.

Regăsim însă cam acelaşi tip de evaluare şi în cercetări ample (altfel serioase) de istorie a evreilor. Scriind despre *Holocaust*, istoricul Paul Johnson consideră că „austriecii au fost mai răi decât germanii”, iar „românii nu au fost mai buni decât austriecii, ba, în unele privinţe, au fost chiar mai răi”. Conform acestor afirmaţii, românii ar fi deţinut primul loc în clasamentul celor mai antisemite popoare, fiind urmaţi îndeaproape de austrieci şi apoi de nemţi. După numai câteva rânduri însă, Paul Johnson răstoarnă dintr-o trăsătură de condei acest clasament: „După germani şi austrieci, românii au fost cei mai mari ucigaşi de evrei” (278, p. 499).

Astfel de formulări sunt nu numai neadevărate, ci, în primul rând, şi inadecvate. Nu cred că putem întocmi clasamente internaţionale la antisemitism, aşa cum o facem la atletism. Nu cred că se poate vorbi în aceşti termeni în nici o situaţie, şi cu atât mai puţin într-una atât de complexă şi de specifică (chiar atipică) precum soarta evreilor din România în timpul războiului. Sunt destule lucrări care au prezentat obiectiv Holocaustul din România, bazându-se strict pe documente şi fapte (vezi 243, 244, 356, 553, 554, 555, 584, 693, 775, 852, 899, 900).

În astfel de cazuri, diagnosticul este cu atât mai greşit cu cât este mai scurt şi mai tranşant. A nu vedea nuanţele şi detaliile, a renunţa la analizele obiective şi echilibrate, a nu ţine cont de condiţiile

istorice, politice şi culturale specifice, a înlocui o realitate dramatică şi complexă cu câteva sentinţe-ştampilă şi clasamente morbide, realizate pe baza numărului de evrei morţi, înseamnă a folosi aceleaşi tipuri de şabloane, de scheme rudimentare şi de clişee mentale pe care le reproşăm gândirii antisemite. Înseamnă să creăm, alături de portretul-robot al „evreului imaginar", pe cel al „românului imaginar", al „polonezului imaginar", al „neamţului imaginar" etc. Acestea sunt, de regulă, rezultatele „discursului istoriografic etnocentric", cum l-a numit şi definit Leon Volovici (279). Un discurs care suferă de evreo-centrism sau de româno-centrism şi care foloseşte formule globalizante, fie foarte vituperante, cu efecte incitatoare, fie foarte măgulitoare, cu efecte anestezice. Dintre acestea din urmă, „proverbiala toleranţă a românului" este reflexul mental cel mai răspândit.

*

Mai ales după mijlocul secolului al XIX-lea, intelectualii şi politicienii români au preferat mai mult să discute despre toleranţă decât să o practice. S-a vorbit deci, insistent şi pe diferite tonuri, despre o „proverbială" toleranţă a românului faţă de alte etnii şi confesiuni, o virtute înscrisă într-un soi de „cod genetic" al neamului. Este aceasta o caracteristică reală sau doar unul dintre numeroasele clişee care compun portretul schematic al românului, la rândul lui, „imaginar"?

În 1845, într-un acces de protocronism *avant la lettre*, Mihail Kogălniceanu scria că românii „au fost printre primii care au consacrat toleranţa religioasă şi libertatea de conştiinţă" (*Fragments tirés des chroniques moldaves et valaques*; *cf.* 82, pp. 36-37). Politicianul moldovean spunea aceasta în condiţiile în care, din 1831, *Regulamentele*

Organice legiferaseră cumva antisemitismul în Principatele Române. Această nouă legislaţie „proclama principiul apartenenţei la credinţa creştină ca o condiţie pentru acordarea drepturilor civile şi politice". Ca atare, din *pământeni*, evreii au devenit *străini*, „breasla jidovilor" a devenit „naţiia jidovască" (vezi 505, p. 78), „constituind o naţiune aparte, lipsită de drepturi" (125, p. 46). Este un moment de graniţă, când „deputaţii naţiei jâdoveşti" din „toată Moldaviia" – într-o jalbă adresată, la 3 decembrie 1831, Divanului împlinitor din Iaşi – încă mai vorbesc în numele unui liberalism în cadrul căruia „este obştească toleranţiia tuturor religiilor şi pozvolenie fără perorisire a îmbrăţoşa tot feliul de negoţi" (505, p. 80).

Pentru paşoptiştii români, sentimentele faţă de evrei erau amestecate, variind între milă şi dezgust, admiţându-se totuşi că aceşti „străini rătăcitori", pe cât sunt de necesari societăţii, pe atât sunt de supuşi „netoleranţei şi prejudecăţilor sălbatice ale norodului". „Ovreiul – scria Alecu Russo în 1840 –, această fiinţă degradată şi rătăcitoare, alungată de pretutindeni, vârându-se şi plictisind, fiinţa aceasta pe care societatea a pus-o la index, şi totuşi nu se poate lipsi de ea (la noi, se înţelege), îţi insuflă milă: ovreiul e bătut şi batjocorit de mulţime, josnicia lui târâtoare stă în faţa netoleranţei şi a prejudecăţilor sălbatice ale norodului" (366, p. 109). Nu este întâmplător faptul că în programul revoluţionarilor români din 1848 se cereau „emancipaţia graduală a israiliţilor" (în Moldova) sau „emanciparea israeliţilor şi drepturi politice pentru orice compatrioţi de altă credinţă" (în Ţara Românească) (536, p. 492). Dar toate acestea s-au dovedit a fi doar „făgăduieli iluzorii" (125, pp. 51-54).

Chiar şi după unirea Moldovei cu Ţara Românească (1859), când unii paşoptişti au ajuns la putere, emanciparea politică a evreilor a rămas

un deziderat. Referindu-se la „drepturile izraeliţilor români”, domnitorul Alexandru Ioan Cuza declara următoarele în 1864: „Am voit să le dau [evreilor] totul, însă nu s-a putut. Veţi avea o emancipare graduală. Pretutindeni unde am fost, v-am iubit şi nu am făcut nici o deosebire de religie”. Era o epocă în care, la o privire superficială, francezului Thibault Lefèbvre putea să i se pară că evreii din Valahia „sunt fericiţi să trăiască într-o ţară în care toleranţa religioasă este extremă” (816, p. 307).

*

În urma unor răzmeriţe antievreieşti petrecute la Călăraşi, Bârlad şi Galaţi în 1866-1868 (125, p. 96) şi ca o consecinţă a protestelor exprimate în această privinţă de unele cancelarii occidentale, prinţul Carol a socotit de cuviinţă să includă în *Mesajul Tronului* – adresat Parlamentului român în 1868 – mai multe referiri la „cestiunea israeliţilor”. „Dacă naţiunea română în alte timpuri nu s-a abătut de la principiile de umanitate şi de toleranţă religioasă – a spus suveranul –, ea nu va începe astăzi, în al XIX-lea secol, supt domnirea mea, a viola aceste sânte principii.”

Ambele Camere ale Adunării Legislative s-au grăbit să asigure Tronul că, „în cestiunea delicată a străinilor de ritul israilitean”, nu ar fi vorba „de vro persecuţiune religioasă, căci aceasta n-ar fi demn(ă) nici de tradiţiunile noastre naţionale în materie de toleranţă, nici de secolul în care trăim, nici de regimul liberal şi luminat al Măriei Voastre”. Comisia parlamentară de redactare a răspunsului la discursul suveranului era compusă din C.A. Rosetti, Hasdeu, Kogălniceanu, Lahovari ş.a. Nimeni nu părea să-şi mai aducă aminte că – doar cu un an şi jumătate înainte, în iunie 1866 – se votase prima Constituţie a României, care

legifera o crasă discriminare politică pe criterii confesionale. Articolul 7 prevedea că „numai străinii de rit creştin pot dobândi calitatea de român”. A fost o decizie anacronică – faţă de legislaţiile şi mentalităţile din vestul şi centrul Europei – care a blocat emanciparea politică a evreilor din România (chiar cu modificarea formală din 1879) timp de peste o jumătate de secol (până în 1923).

Dezbaterile animate din Parlament şi din presă care au avut loc în perioada 1866-1868 în jurul „cestiunii israeliţilor” l-au determinat pe B.P. Hasdeu să redacteze şi să publice un întreg studiu cu titlul *Istoria toleranţei religioase în România* (1868). Încercând să combată ideea că românii ar fi xenofobi şi, mai ales, antisemiţi, tânărul deputat Hasdeu contraargumentează cu „realitatea secolarei toleranţe religioase a strămbunilor şi părinţilor noştri”. El motivează această „sacră moştenire”, această „tradiţiune istorică”, prin faptul că românii nu ar avea apetenţă pentru fanatism religios (6, pp. 22 ş.u.). Prin antisemitismul mai mult sau mai puţin mascat de care dă dovadă în acest opuscul, B.P. Hasdeu îşi contrazice propria teză.

Acelaşi tip de retorică l-a adoptat şi Mihai Eminescu în 1878-1879, când, la Congresul de la Berlin, Marile Puteri făceau presiuni asupra autorităţilor române pentru emanciparea evreilor. Adept al discriminării evreilor din raţiuni economice, publicistul Eminescu nu era de acord ca aceştia să fie persecutaţi pe motive rasiale sau confesionale: „Intoleranţa religioasă – scria el în *Timpul*, în martie 1879 – n-a existat niciodată în România. Acest considerant e de prisos, pentru că-l ştiu nu numai copiii, ci până şi *Alianţa izraelită*, căreia nu-i place a-l şti. E dar curat zadarnic de a repeta acest adevăr pentru a suta oară. Catolici, protestanţi, calvini, armeni, lipoveni, turci şi în fine evrei, toate confesiile creştine şi necreştine,

posibile şi imposibile, s-au bucurat pururea de cea mai mare toleranţă religioasă pe pământul nostru” (285, p. 57).

Honoré Daumier, *Banii sau viaţa!*, litografie, 1885 (caricatură ilustrând impozitarea abuzivă a evreilor din Rusia de către ţarul Nicolae I)

De altfel, aceasta era şi poziţia oficială a României. Prim-ministrului, Ion C. Brătianu, declara următoarele într-un interviu acordat în 1877 ziarului *Deutsche Zeitung*: „Intoleranţa religioasă, atât mie cât şi ţerii mele, e ceva necunoscut”. Şi aceasta cu toate că evreii imigrează în România „pentru a scăpa de conscripţia militară”, sunt „de naţionalitate rusească”, deci „de calitatea cea mai rea”, sunt „contravenitori la impozite”, într-un cuvânt, sunt „răi cetăţeni” (193).

La 10 octombrie 1879, într-un discurs ţinut în faţa Senatului cu ocazia revizuirii Articolului 7 din Constituţia României, Vasile Alecsandri i-a prezentat pe români şi pe evrei ca fiind de o parte şi de alta a baricadei, ca doi adversari ireconciliabili. Poporul român ar fi „blând, generos, ospitalier, inteligent, iubitor de progres, apt a se asimila cu naţiile cele mai civilisate, tolerant în materie de religie”, un popor ameninţat de evrei, care ar fi „adepţii celui mai orb fanatism

religios, cei mai esclusivişti din toţi locuitorii pământului, cei mai neasimilabili cu celelalte popoare ale lumei! […] Puterea lor e nemăsurată, căci se reazămă şi se întemeiază pe doue alte puteri: francmasoneria religioasă şi aurul!" (465).

Aproape toţi comentatorii germani care au scris despre spaţiul românesc în secolele XVIII-XIX au subliniat „exterioritatea" sentimentului religios la români (299, p. 247). În 1909, Radu Rosetti ajunge la o concluzie similară: „fanatismul religios" ar fi o „simţire cu deosebire necunoscută românului"; mai mult decât atât, românii „suferă de lipsă de sentiment religios". De aceea, „printre numeroasele acuzaţiuni aduse de evreimea din ţară şi din străinătate asupra românilor, nu este poate nici una care să fie atât de neîntemeiată ca aceea de *intoleranţă religioasă*". Cei care dau dovadă de intoleranţă, fanatism şi „exces de sentiment religios" ar fi, dimpotrivă, tocmai cei care îi acuză pe români, şi anume, evreii din România (506, p. 9).

Mai ironic, dar ajungând şi el la ideea lipsei de bigotism a românilor, se dovedeşte a fi filozoful Constantin Rădulescu-Motru (*Sufletul neamului nostru*, 1910). Trecând în revistă „calităţile bune şi defectele" românului, autorul consideră că acesta este religios, dar numai „de ochii satului". „Tot aşa se petrece şi cu naţionalismul lui", continuă C. Rădulescu-Motru. „Tot românul face paradă de sentimentele sale naţionaliste. Dar numai până la fapte" (7, p. 8). Ulterior, Rădulescu-Motru propovăduieşte o ideologie originală de spiritualitate naţională (*Românismul. Catehismul unei noi spiritualităţi*, 1936), pe care o defineşte în opoziţie cu „demagogia naţionalistă", „xenofobia", „rasismul", „antisemitismul" şi „fascismul" (485, pp. 507-512). Polemizând cu C. Rădulescu-Motru, Nichifor Crainic susţine că nu poate fi conceput „românism" fără „xenofobie şi antisemitism". „Aceasta e esenţa şi mizeria cărţii [lui Rădulescu-

Motru]: o naivă şi confuză mistificare a românismului", conchide Crainic în 1938 (602, p. 111).

*

Câteodată, evreii înşişi au fost tentaţi să preia stereotipul „proverbialei toleranţe româneşti". În 1926, de exemplu, deputatul evreu Carol Klüger, vorbind în Parlamentul României despre „caracterul poporului român", observă că „toleranţa şi bunătatea sufletească constituie latura sa nobilă". Este drept că aceste observaţii s-au dovedit a fi doar un paratrăsnet pentru restul discursului, îndreptat „împotriva acelora care predică intoleranţa, spiritul de şicană, robirea noastră [= a evreilor]; împotriva acelora care tulbură tineretul, asmuţindu-l la violenţă" (*Monitorul Oficial*, nr. 10, ianuarie 1927; 603, p. 108). Similar este construit un articol publicat în 1881 în ziarul evreiesc *Fraternitatea*: „Era un timp pe când România a fost un Eldorado al tuturor refugiaţilor şi asupriţilor din toată lumea. A domnit aici o toleranţă religioasă cât se poate de largă şi nemărginită, traiul a fost patriarhal, toate trebuinţele vieţei ieftine ca nicăieri, poporul blând şi fără egoism. De aceea au venit în ţară lipovenii, bulgarii, grecii, ungurii şi izraeliţii, mai cu seamă după revoluţiunea din 1848. Astăzi lucrurile s-au schimbat. […] Egoismul sub numele de apărare naţională a inspirat multe restricţiuni, încât străinii nu mai privesc România ca pe o ţară unde pot să găsească fericire şi un trai bun, mai uşor decât acolo de unde au să vie" (285, p. 163).

„Ura contra evreilor o găsim în ambele Principate [Române] cu mult mai puţin desvoltată decât aiurea", scria Iuliu Barasch într-un studiu apărut într-o publicaţie vieneză în 1854 (778, p. 32). Peste câteva decenii, Elias Schwarzfeld a

tradus acest text, publicându-l în *Anuarul pentru israeliţi* (vol. IV, 1881, pp. 1-29). Încercând să explice concluzia lui Barasch, E. Schwarzfeld făcea într-o notă următorul comentariu: „Singurul motiv real ni se pare acela ce-i azi de toţi recunoscut, blândeţea şi spiritul de toleranţă înnăscut românului neaoş” (778, p. 46). Totuşi, după doar câţiva ani, Elias Schwarzfeld şi-a schimbat substanţial opinia: „Evreilor [le] era mai mult tolerată şederea” în Ţările Române, ei nebeneficiind propriu-zis de „o toleranţă obştească religioasă” (778, p. 82). El făcea aceste nuanţări în 1885, anul în care, sub pretextul că ar fi desfăşurat o activitate antistatală, autorităţile române l-au expulzat din ţară, împreună cu Moses Gaster şi cu un grup de intelectuali evrei.

*

Unii intelectuali români au susţinut excepţionalismul românilor în ceea ce priveşte toleranţa faţă de străini. Unul dintre aceştia a fost politicianul naţionalist Aurel C. Popovici, care susţinea următoarele în 1910: „Noi pe nimeni n-am asuprit, n-am jupuit. Noi pe nimeni n-am pus pe rug pentru credinţa lui, pe nimeni n-am căutat să-l desbrăcăm de naţionalitatea lui, de sufletul lui. Neam de oameni blând şi bun şi cu frica lui Dumnezeu, românii au fost şi sunt un popor de o evanghelică toleranţă şi înţelepciune, ca puţine altele” (653, p. 58). La rândul său, vorbind în 1913 despre pericolul pe care îl reprezintă „marea masă a israeliţilor” stabilită în România, Ion I.C. Brătianu sublinia faptul că poporul român „a considerat întotdeauna ospitalitatea ca cea dintâi dintre virtuţi” (754, III, p. 64).

În 1938, scriind despre convertirea unor evrei la creştinism în Moldova primei jumătăţi a secolului al XIX-lea şi despre asimilarea lor în societatea

românească, folcloristul Artur Gorovei exclama, jumătate cu mândrie, jumătate cu indignare: „Toleranţa moldovenilor a întrecut, totdeauna, orice imaginaţie” (276, p. 128). Câţiva ani mai târziu, convingerea lui Simion Mehedinţi era asemănătoare: „Sentimentul de toleranţă a existat la noi [= la români] într-o măsură excepţională”, ţăranul român fiind „omul cel mai tolerant din Europa” (476, pp. 33 şi 39). Astfel de concluzii ditirambice făceau notă discordantă cu retorica uzuală a intelectualilor, politicienilor şi publiciştilor români din anii ’20 şi ’30. Chiar discursul lui Mehedinţi era puternic minat de xenofobie şi intoleranţă. El era convins, de exemplu, că marile nenorociri de care a suferit România se datorează în exclusivitate străinilor din ţară: maghiari, bulgari, ruşi, ţigani şi, mai ales, evrei (476, p. 197).

Şi Nichifor Crainic vorbea în 1937 despre „toleranţa românească” într-un text programatic de o intoleranţă etnică ieşită din comun. Pe chiar aceeaşi pagină a *Programului Statului Etnocratic* în care glosa pe marginea „toleranţei noastre proverbiale”, el atrăgea atenţia că ungurii, germanii şi, în mod deosebit, evreii din România sunt periculoşi, pentru că ei „nu înfăţişează garanţii de siguranţă în organismul oficial al statului”, fiind „elemente de disoluţie şi ruină”. „Evreii – conchidea Crainic – sunt o primejdie permanentă pentru orice stat naţional” (602, p. 246).

La rândul său, în 1942, într-un raport comandat de mareşalul Ion Antonescu menit să justifice discriminarea şi deportarea ţiganilor din România, Sabin Manuilă (directorul Institutului Central de Statistică) susţinea că „pierderea [= asimilarea] ţiganilor în masa populaţiei majoritare” s-ar explica „prin acea excepţională omenie, caracteristică poporului nostru”. Acest şablon mental şi verbal era contrazis chiar de concluziile

rasiste ale raportului: „Ţiganii rămân totuşi non-valori sociale şi naţionale şi o primejdie rasială, în măsura în care, în viitor, neamul nostru îşi caută şi îşi păzeşte o substanţă biologică mai pură şi tinde conştient la un mai înalt ideal românesc de umanitate” (686, pp. 335 şi 342). Receptând ca pe un defect „excepţionala omenie, caracteristică poporului nostru”, autorul raportului propunea – prin adoptarea de măsuri rasiste – „un mai înalt ideal românesc de umanitate”.

În epoca interbelică, ideea de „omenie”, de „toleranţă românească” a fost redefinită conform noului context socio-politic. Prin noua Constituţie, cea din 1923, li s-au recunoscut evreilor (ca şi celorlalţi minoritari necreştini) drepturi civile şi politice depline. Dar fantoma xenofobiei şi a intoleranţei etnice începuse să bântuie prin Europa (inclusiv prin România) cu o forţă necunoscută până atunci. Pe de altă parte, prin încorporarea noilor teritorii în cadrul României Mari, numărul minoritarilor etnici a crescut la circa 30% din totalul populaţiei, în unele zone depăşind chiar 50%. Pentru ultranaţionalişti, toleranţa românească nu mai era receptată ca o virtute caracteristică a „spiritului etnic” (*Volksgeist*), ci ca un defect, ca o slăbiciune care îl dizolvă, ca un virus care afectează însuşi sistemul imunitar al organismului naţional. Astfel, societatea românească se lăsa infestată de un agent patogen letal, cum credea doctrinarul radical de dreapta Nicolae Roşu în 1937: „Virusul semit, care învrăjbeşte şi dezagregă, fragmentează şi distruge esenţa agregatului social” (693, I, p. 149). Tot cam atunci, Alexandru Cantacuzino – „prinţul gândirii legionare”, cum l-a proclamat Horia Sima – se revolta în aceiaşi termeni pseudo-medicali împotriva „slăbiciunii” şi „moliciunii” românului faţă de „puhoiul străin” şi de „stăpânirea venetică”: „Sunt germenii de moliciune care s-au încuibat în nervii acestui neam, sunt fermenţi care

descompun voinţa lui şi infiltrează slăbiciunea în sângele românesc. O blestemată boală de sânge, un vierme atavic paralizează nervii motori ai firii româneşti şi opreşte pornirile la luptă făţişă […] ale acestei naţii" (740, p. 155).

Prozatoarea britanică Olivia Manning a luat corect pulsul societăţii româneşti pe la 1939-1940 când, stând la Bucureşti, şi-a scris romanul autobiografic *Trilogia balcanică*: „Deci în Ungaria – spune un personaj – îi împuşcă pe evrei! Deştepţi! Aici nu-i împuşcă. Aşa suntem noi, românii – prea slabi!" (789, p. 234).

„Combaterea străinului" – observă pe bună dreptate Leon Volovici – devine pentru mulţi intelectuali români din această epocă „forma preferată de manifestare a patriotismului şi de exprimare a specificului naţional" (67, p. 112). De altfel, receptarea toleranţei şi a ospitalităţii româneşti ca pe o slăbiciune naţională are o istorie care datează de la începuturile epocii moderne. La mijlocul secolului al XIX-lea, liberalul domn al Moldovei Grigore Alexandru Ghica a ridicat interdicţia („în fiinţă de mai de mult") ca „jâdovii să ţie băcălii [= băcănii] în Iaşi", pentru a nu face guvernul său „suspect de intoleranţă religioasă în faţa străinătăţii". „Marea lui bunătate de inimă" a fost considerată de Radu Rosetti ca fiind o „slăbiciune" care îl „împiedica să arăte rigoarea cuvenită" faţă de „jâdovi" (680, p. 225).

În 1884, încercând să justifice de ce sunt discriminaţi negustorii evrei prin prevederile noii „Legi asupra comerţului ambulant", ministrul de Externe Dimitrie Sturdza (viitorul preşedinte al Partidului Naţional Liberal) a definit explicit *toleranţa* ca pe o expresie a *slăbiciunii* şi, respectiv, *intoleranţa* ca pe o expresie a *tăriei*: „Înainte, când am fost slabi, v-am tolerat [pe voi, evreii], acum, când suntem tari, nu vă mai tolerăm" (754, II, p. 46).

Comentând nemulţumirea demnitarului rus Anatole de Demidoff faţă de lipsa de ospitalitate cu care a fost tratat în Moldova, Mihail Kogălniceanu scria următoarele: „De unde vine această pretenţie a străinilor ca, îndată la venirea lor, să le dăm casele, mesele, cinstirile noastre? De unde vine? Din scârnavul obicei ce am luat de o bucată de vreme de a ne e[c]stazia înaintea orişicărui vânturatic străin" (130, p. 182). Indignarea în faţa acestui „scârnav obicei" al ospitalităţii româneşti a prins contur ideologic în epoca interbelică.

„S-a zis că neamul nostru e tolerant şi ospitalier faţă de străini", scria Nichifor Crainic în 1934. „Este el atât de înfloritor încât simte nevoia ospitalităţii? Adus în sapă de lemn de către străinul cotropitor, acest popor nu poate fi tolerant şi nu poate fi ospitalier. Toleranţa presupune putere care îngăduie, iar nu slăbiciune care zace înfrântă. Ospitalitatea presupune bunăstare care se dăruieşte, iar nu mizerie jefuită hoţeşte" (202, p. 129).

La rândul său, pe la mijlocul anilor '30, Emil Cioran deplângea „absenţa intoleranţei religioase" la români (67, p. 100). El se revolta împotriva faptului că românii ar fi „un popor prea bun, prea cumsecade" cu străinii, pentru că ar duce la „falimentul nostru sigur": „Vitalitatea iudaică este atât de agresivă, încât toleranţa noastră faţă de acest popor, exploatată, ar însemna falimentul nostru sigur". „Nu există o fiinţă mai bună decât românul. Acesta este dezastrul", conchidea Cioran, răsturnând termenii ecuaţiei tradiţionale. Pentru el, „bunătatea" şi „omenia" deveneau false „virtuţi naţionale", fiind mai degrabă vicii, care „ne-au ţinut în loc atâta vreme". În schimbul lor, ar trebui descoperită şi activată adevărata virtute etnică – *xenofobia*: „Adversitatea faţă de streini este atât de caracteristică simţirii naţionale româneşti, încât nu vor putea fi niciodată separate"; „întâia reacţiune

naţională a românului […] este revolta împotriva străinilor” şi „este o lipsă de instinct naţional a nu-i urî şi a nu-i elimina” (512, pp. 128-143; vezi 202, pp. 119-132). (Pun între paranteze faptul că, peste o jumătate de secol, în a doua ediţie a cărţii – *Schimbarea la faţă a României*, Edidura Humanitas, Bucureşti, 1990 –, Emil Cioran a suprimat aceste „divagaţii”, precum şi altele asemenea, considerându-le „pretenţioase şi stupide”.)

În fine, într-o declaraţie politică făcută înaintea alegerilor din decembrie 1937, Corneliu Zelea Codreanu se plângea că toleranţa i-a adus pe români „pe patul de moarte”: „Domnul Maniu spune că partidul său [= PNŢ] va aduce justiţie şi toleranţă pentru minorităţi. Eu sunt pentru *justiţie*, fără *toleranţă*. Pentru că am tolerat aşa de multe încât suntem pe patul de moarte […] Nu există nici o justiţie care să ne oblige a împărţi drepturile noastre de stăpânire şi conducere a ţării cu jidanii” (*Buna Vestire*, nr. 229, 1937). În acelaşi an şi în aceeaşi revistă (*Buna Vestire*, 1937), Toma Vlădescu, unul dintre conducătorii acestei publicaţii imunde, vituperează şi el ospitalitatea românească, datorită căreia evreii din România, ca nişte „mosafiri famelici”, „s-au aşezat cu poftă la masa noastră, s-au îngrăşat foarte curând şi comandă acum din stomac toată gândirea oficială a ţării”. „De aceea – conchide Vlădescu –, vom fi antisemiţi cu fanatism până la exces şi până la scandal dacă va trebui” (718).

Scriind în 1940 despre „bunăvoinţa şi toleranţa noastră” faţă de „evreime”, Nicolae Iorga ajungea şi el la concluzia că „românimea” ar fi „de o bunătate prostească faţă de musafiri şi jecmănitori” (391). Tot el scria în 1938 că, pentru români, evreii sunt „cotropitori”, „alogeni”, inseraţi „în mijlocul organelor de viaţă ale unei societăţi istorice stupid ospitaliere” (67, p. 165). Cu alte cuvinte, pentru Iorga, „românimea” era faţă de „evreime” de „o

bunătate prostească" sau de o „ospitalitate stupidă". Acest tip de retorică era foarte la modă în epocă, astfel că şi un intelectual neangajat politic ca G. Călinescu a derapat puţin pe această pantă. Comentând romanul *Profeţi şi paiaţe* (1931) al scriitorului evreu Emil Dorian, criticul notează în 1941: „Românilor li se recunoaşte [în roman] doar calitatea de «popor ospitalier şi bun», ceea ce e în fond o slăbiciune, căci asemeni tuturor naţiilor civilizate românii trebuie să manifeste un sănătos egoism, curmând definitiv orice imigraţie" (130, p. 851).

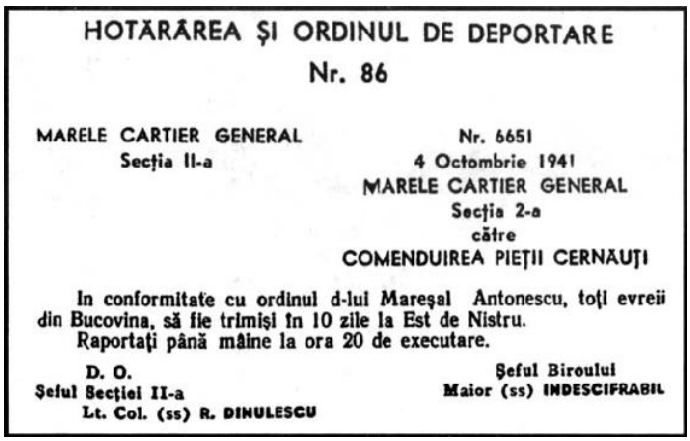
În 1935, Mircea Eliade crede că acest tip de reacţii, câteodată alarmiste, sunt generate de un „imbecil complex de inferioritate" faţă de străini. Cu acest prilej, şi el glosează pe marginea toleranţei românilor, fără să-i nege caracterul „proverbial", dar şi fără să uite să pună acest adjectiv între ghilimele: „Toleranţa noastră «proverbială» este o tărie, nu o slăbiciune… Nu înţeleg de ce ţipăm: primejdie! Unde e primejdia? Că sunt minoritari prea mulţi la posturile de comandă? Îi vom scoate prin concurenţă, prin propriile noastre forţe, prin legi de administraţie la nevoie – dar de aici pâna la primejdia «românismului» mai e cale lungă… Noi nu avem nevoie de intransigenţă şi intoleranţă, vicii streine structurii noastre". Doi ani mai târziu însă, în septembrie 1937, opiniile lui Mircea Eliade se radicalizează (mai sunt doar 2-3 luni până la alegeri!), chiar dacă este convins „că evreii vor ţipa că sunt antisemit, iar democraţii că sunt huligan sau fascist". Întrebare retorică în 1935, „Unde e primejdia?" capătă acum un răspuns precis. Naţiunea română se „surpă lent" din cauza „elementelor alogene"; în primul rând din cauza evreilor – care „au cotropit satele Maramureşului şi ale Bucovinei" şi „toate oraşele Basarabiei", iar românii „n-au ridicat un deget" ca să-i oprească –, dar şi din cauza maghiarilor, a rutenilor, a

bulgarilor, a sârbilor, a saşilor etc., mai puţin a şvabilor („singurii aliaţi sinceri”) (vezi 67, pp. 138-140).

Desen de Marcel Iancu reprezentând devastarea și incendierea unei sinagogi (Pogromul de la București, 21-23 ianuarie 1941)

Peste câţiva ani, la începutul războiului, preşedintele ad-interim al Consiliului de Miniştri, Mihai Antonescu, acceptă şi dânsul – la fel ca M. Eliade – „riscul de a nu fi înţeles de unii tradiţionalişti”, el fiind „pentru migraţiunea forţată a întregului element evreiesc din Basarabia şi Bucovina, care trebuie azvârlit peste graniţă”. Într-o şedinţă a Consiliului de Miniştri din 8 iulie 1941, Mihai Antonescu se arată înspăimântat de faptul că „omenia siropoasă” a românilor şi „filosofia umanitară” inoculată de evrei ar putea face să se rateze „un moment istoric” al României, în care, printr-„o totală descătuşare etnică”, „să curăţim [de evrei] pământul românesc”, inclusiv „trăgând cu

mitraliera”. „Aşa că vă rog să fiţi implacabili”, le spune el autorităţilor guvernamentale responsabile cu epurarea etnică a Basarabiei şi Bucovinei. „Omenia siropoasă, vaporoasă, filosofică n-are ce căuta aici. Am crezut şi eu o clipă că această omenie poate purta vestigii de sinceritate, dar curând mi-am dat seama ce ascunde realitatea; sub aspectul unei filosofii umanitare se ascunde cel mai acut interes de rasă, al unei rase care se voia stăpână peste tot şi al unor principii abstracte în spatele cărora se găsea o religie profitoare în dauna unei naţiuni covârşite de nevoi, şi ca noi erau multe naţiuni. Prin urmare, să folosim acest moment istoric şi să curăţim pământul românesc şi naţiunea noastră de toate nenorocirile [pe] care le-au abătut veacurile asupra acestui pământ în care n-am putut fi stăpâni. Dacă este nevoie, să trageţi cu mitraliera” (243, p. 267).



HOTĂRÂREA ŞI ORDINUL DE DEPORTARE

Nr. 86

MARELE CARTIER GENERAL
Secţia II-a

Nr. 6651
4 Octombrie 1941
MARELE CARTIER GENERAL
Secţia 2-a
către
COMENDUIREA PIEŢII CERNĂUŢI

In conformitate cu ordinul d-lui Mareşal Antonescu, toţi evreii din Bucovina, să fie trimişi în 10 zile la Est de Nistru.
Raportaţi până mâine la ora 20 de executare.

D. O.
Şeful Secţiei II-a
Lt. Col. (ss) R. DINULESCU

Şeful Biroului
Maior (ss) INDESCIFRABIL

Ordinul mareşalului Ion Antonescu de deportare în Transnistria a evreilor din Bucovina (4 octombrie 1941)

Discursul propagandistic menit să demonstreze nivelul excepţional de toleranţă de care ar fi dat dovadă poporul român de-a lungul mileniilor a supravieţuit în epoca naţional-comunistă şi chiar în cea post-comunistă. Pentru filolegionarul Ion Coja – în cărţi publicate de el în perioada 1997-2001 –, în afară de multe alte calităţi rasiale, românii sunt „omenoşi şi blânzi”, fiind dotaţi de la natură cu

„toleranţă şi cumsecădenie”, astfel că soldaţii americani se căzneau în timpul celui de-al doilea război mondial să cadă prizonieri anume la români (769). Câteva rânduri semnate de Dan Amedeo Lăzărescu arată o beţie a naţionalismului protocronist care i-a cuprins pe destui istorici şi cercetători: „[Românii] erau fatal toleranţi pentru că nu aveau cu cine să lupte. De aceea au moştenit acea propensiune mioritică, foarte bine studiată de Lucian Blaga, de a fi toleranţi. Aici este, cred, şi o influenţă a cultului lui Zamolxis şi a cultului morţii la daci. […] Noi aveam tot interesul să fim toleranţi şi, de aceea, nu găseşti în România nici un fel de persecuţie religioasă. […] Nici împotriva evreilor nu au fost mişcări în Ţările Române”. Concluzia istoricului D.A. Lăzărescu nu poate fi decât ridicolă: „Românul este prin el însuşi tolerant” (699, I, p. 58).

*

„Spiritul tolerant al românilor – scrie Leon Volovici –, mult invocat de istoricii şi politicienii români (folosit şi astăzi ca un loc comun propagandistic, patriotard), este real, verificat şi în cazul evreilor. El se manifestă de-a lungul timpului ca o acceptare a prezenţei unei comunităţi străine, chiar şi de altă religie. Dar ideea de a-i accepta pe străini ca egali cu autohtonii în faţa legii îşi face loc cu greu în conştiinţa tuturor straturilor sociale, inclusiv a celor intelectuale” (67, p. 197).

De fapt, este vorba de diverse niveluri de toleranţă şi de diferite accepţiuni (unele cu conotaţii negative) ale termenului „a tolera”: „a suferi”, „a suporta”, „a îngădui” etc. În astfel de cazuri, toleranţa este percepută ca un act paternalist, un act de favoare faţă de o comunitate care se abate de la normă şi este deci „a-normală”. Printr-un hrisov domnesc de la mijlocul secolului

al XVIII-lea, de pildă, se interzicea străinilor („greci, albanezi, sârbi şi alţii”) să devină boieri şi să ocupe funcţii publice, pentru că ei erau doar „*suferiţi* [= toleraţi] a trăi şi a locui aice, în pământul ţării” (395, p. 174). Într-un articol din 1876, Eminescu scria că, fiind „străini de rit necreştin”, evreii din România „nu pot pretinde mai mult decât de a fi *suferiţi*” şi că „n-au nici o cauză de a se plânge de toleranţa noastră” (285, p. 139). În fine, în 1867, când evreii din Iaşi s-au plâns autorităţilor că, din ordinul ministrului Ion Brătianu, unii dintre conaţionalii lor au fost alungaţi din ţară în mod brutal (vezi nota ***614***), primarul oraşului le-a răspuns următoarele: „Se află deasupra oricărei legi dreptul pe care noi, românii, ca proprietari ai acestei ţări, îl avem să vă alungăm pe voi, evreii, care nu sunteţi aici decât nişte *îngăduiţi*. Prin urmare, trebuie să pricepeţi că nu puteţi decât să plecaţi din ţara în care nu vă aflaţi decât în această calitate” (125, p. 76). Să amintesc de asemenea faptul că, în anumite epoci (secolul al XVIII-lea, de exemplu) şi în anumite regiuni (Transilvania, Banat, ca în tot Imperiul Habsburgic), tolerarea evreilor era cumpărată de aceştia, prin *Toleranztax* sau *Taxa tolerantiali Judaeorum* (557, p. 14).

Grup de evrei săraci, după ce au fost aruncaţi în apele Dunării de soldaţi români şi salvaţi de soldaţi turci (vezi ***614***) (fotografie dintr-o publicaţie germană, 1866)

Sunt destule relatări referitoare la ospitalitatea autentică de care au dat dovadă românii de-a lungul timpului. „Chipul cu care [moldovenii] primesc oaspeţi străini şi drumeţi e vrednic de cea mai mare laudă – scria Dimitrie Cantemir pe la 1717 –; căci, deşi foarte săraci din pricina învecinării cu tătarii, totuşi nu se dau înapoi niciodată să dea mâncare şi găzduire unui oaspe şi-l adăpostesc fără plată timp de trei zile, împreună cu calul său. Pe străin îl primesc cu faţa voioasă, ca şi când le-ar fi frate sau altă rudenie” (*Descriptio Moldaviae*, XVII; *cf.* 364, p. 210). Rămâne să ne întrebăm în ce măsură este vorba de un exerciţiu de retorică din partea prinţului român. Aprecieri similare ne-au lăsat în secolele XVIII-XIX şi unii călători străini prin Ţările Române (299, pp. 213-220).

Totuşi, cred că ar trebui să privim cu unele rezerve acest tip de retorică. Relatările referitoare la această zonă şi epocă sunt destul de contradictorii (vezi 654). Tot în Moldova şi tot în secolul al XVIII-lea, alţi călători – veniţi din Europa Luminilor – ne asigură, dimpotrivă, de lipsa de ospitalitate a localnicilor faţă de străini. Iată, de pildă, mărturia unui contemporan cu Dimitrie Cantemir, un ofiţer german din armata suedeză a lui Carol al XII-lea, Erasmus Heinrich Schneider (înnobilat ulterior von Weismantel). Redactând în 1713-1714 (cam în acelaşi timp cu Cantemir) o *Descriere a ţinuturilor moldovene*, el a introdus şi un capitol intitulat „Sunt neprietenoşi şi nepoliticoşi cu străinii”: „La început [moldovenii] nici nu voiau să ne primească în casele lor…” (376, p. 362). În unele cazuri, ţăranii trebuiau să fie constrânşi ca să ofere găzduire, hrană şi transport străinilor din alte ţări: „[Călăuza] ne-a instalat într-un sat destul de bun [din Moldova] – scria baronul francez François de Tott prin 1767 –, ai cărui bieţi locuitori au fost de îndată obligaţi să ne aducă provizii. O familie

alungată din casă ne-a dat un loc unde să stăm, iar două oi tăiate, fripte şi mâncate fără să plătim nimic, împreună cu mai multe lovituri împărţite fără nici un rost, m-au stârnit împotriva călăuzei mele" (387, p. 103). Informaţii similare se referă şi la ţăranii din Valahia (387, p. 71), din Banat (387, p. 111) şi din alte regiuni ale Europei Est-Centrale. În schimb, traversând Moldova în 1785 pentru a lua în primire postul de secretar la curtea domnească de la Iaşi, contele Maurice d'Hauterive remarca „extraordinara politeţe" pe care o manifestau oamenii de rând anume „la vederea unui bărbat care pare să fie unul dintre apropiaţii domnitorului" (387, p. 167). La rândul său, Alexandre Jean de Ribeaupierre descria astfel în 1827 primirea sa în Bucureşti: „Toţi mă cinsteau şi mă ospătau, cum se obişnuieşte în Turcia, ca pe un om de care se tem" (838, p. 123).

Uneori, ospitalitatea românească se răsfrângea doar asupra „străinului indigen", asupra creştinului/românului „străin de sat", dar nu şi asupra „străinului alogen" (mai ales cel de altă religie). La sfârşitul secolului al XIX-lea, B.P. Hasdeu rezuma astfel opiniile ţăranilor români, transmise lui de învăţătorii rurali: „Străinii ce trec prin sat, dacă îs creştini, sunt bine priviţi de săteni, ospătându-i şi îngrijindu-i. Străini se socotesc mai mult acei ce au o altă lege sau credinţă în Dumnezeu. Evreii sunt priviţi de popor ca nişte indivizi străini de naţie, [de] religie şi cu calităţile cele mai urâte" (3, pp. 14-15). Tot în acea epocă (1881), scriitorul Ioan Slavici observa că românul „este extraordinar de primitor, dar numai faţă de români; străinilor le închide casa şi, în unele localităţi, merge până acolo încât refuză străinului până şi un pahar cu apă" (551, p. 149). Prin 1644, Paul Beke (iezuit ungur, paroh al catolicilor din Iaşi) observa că moldoveanul este primitor, ospătând „mai ales pe cel care cunoaşte limba stăpânului" (655, p. 279), iar peste câţiva ani Evlia

Celebi (cărturar otoman) nota că românii „trăiesc în bune relaţii cu cei din neamul armenesc; nu le plac însă deloc evreii” (76, p. 717). Dimpotrivă, Cantemir credea că, în Moldova, ospitalitatea (anume cea mănăstirească) nu depinde de confesiunea străinului sau de limba pe care o vorbeşte, dar de data aceasta el pare că se exprimă în termeni exageraţi: „Trebuie să lăudăm chipul cum sunt primiţi oaspeţii în toate mănăstirile din Moldova. Căci orice drumeţ care se opreşte acolo – fie el drept credincios [= creştin ortodox], ori evreu, ori turc, ori armean – nu numai că este bine primit, ba chiar, dacă ar voi să zăbovească acolo un an întreg […], i se dă de mâncare şi i se poartă de grijă” (43, p. 31).

Repunând în discuţie mitologia ospitalităţii şi toleranţei româneşti, Lucian Boia observă pe bună dreptate că, de fapt, „nu românul este în mod particular ospitalier, ci ţăranul român, şi nu numai ţăranul român, ci ţăranul pur şi simplu” (82, p. 177). Cu alte cuvinte, ospitalitatea este proprie societăţilor/mentalităţilor tradiţionale.

Trebuie spus, de asemenea, că sentimentul de ospitalitate care operează în societăţile tradiţionale este în bună măsură determinat de considerente magice şi rituale. „Cândva, *străinul-xenos* era nu numai un personaj ce inspira teamă ori curiozitate – scrie Andrei Cornea –, ci şi un ins înconjurat de o aură de mister. *Cine* e el de fapt, *de unde* vine? şi este el cu adevărat cel care spune că este?” Poate că este un vrăjitor ambulant, un „solomonar” care testează bunătatea sătenilor (vezi capitolul „Evreul vrăjitor”) (14 şi 519), sau vreun „doctor fără-de-arginţi”, precum sfântul creştin Thalaleu Athanase, care umbla „teleleu Tănase” prin sate să vindece pe gratis boli ale trupului şi sufletului (171, p. 129), sau poate că este un zeu travestit, cum zicea Homer: „Cu-nfăţişări de oaspeţi-străini se-ntâmplă că zeii/ Altfel mereu tot apar, cetăţi ei străbat şi colindă” (*Odiseea*, XVII, 485-486). În aceste

condiţii, conchide Andrei Cornea, „ospitalitatea – spălatul picioarelor drumeţilor, plecăciunea, tăierea orătăniilor, masa – devine o precauţie înţeleaptă împotriva dezastrelor pe care o divinitate mascată, pizmaşă şi refuzată le-ar putea declanşa oricând” (716, pp. 184-185).

Pe de altă parte, ţăranul este ospitalier cu „străinul” (cu „celălalt”) *acum*, pentru ca el şi ai lui să aibă belşug *apoi* (tot restul anului); ţăranul îi oferă „străinului” („celuilalt”) *aici*, pentru ca el şi morţii lui să primească *acolo* (în lumea de dincolo). Vezi, în acest sens, tradiţia creştin-ortodoxă de pomenire a morţilor prin oferirea de pomeni săracilor şi străinilor. „Cine dă, lui îşi dă”, rezumă un proverb românesc toată această mentalitate (259, p. 311). În coordonatele ospitalităţii tradiţionale pare să se contureze logica unui „contract” ritual, a unei reciprocităţi magice (*Do ut des* = „îţi dau ca să-mi dai”). În aceste condiţii, ospitalitatea rituală nu este determinată neapărat de sentimente de altruism sau de generozitate, ci mai degrabă de un arhaic cod cultural al comunităţii. Nu e puţin lucru, mai ales că există destule colectivităţi închise, izolate şi endogame, întemeiate pe coduri culturale esenţial diferite, care includ *xenofobia magică* (pe baza principiului *hospes hostis* = „străinul e duşman” şi a regulii *adversus hostem aeterna auctoritas* = „contra duşmanului, eternă autoritate”) şi chiar *xenocidul ritual* (vezi capitolul cu acest titlu).

*

Cred că există o diferenţă între „ospitalitate” şi „toleranţă”, cel puţin pentru mentalul colectiv românesc din epoca modernă. Ospitalitatea este un fel de „toleranţă mai frivolă”, un sentiment de simpatie care nu implică obligaţii de principiu (legiferate sau instituţionalizate) şi care se

manifestă doar din când în când, pe perioade scurte de timp. Este o comuniune „la bine”, o generozitate convivială, care include mâncatul şi băutul împreună. Nu este întâmplător faptul că termenul *ospitalitate* este înrudit cu verbul *a ospăta* şi cu substantivul *ospăţ* (toate trei de la lat. *hospes* = „străin”).

Ospitalitatea este percepută de români ca o mare calitate naţională. În schimb, toleranţa propriu-zisă este văzută ca o slăbiciune gravă, care le-ar permite „străinilor” să-i încalece pe români, ca o bunătate prostească, deci ca un grav defect naţional. În mai toate sondajele de opinie realizate în anii ’90, românii se percep pe ei înşişi ca fiind foarte ospitalieri. Este un autostereotip pozitiv puternic înrădăcinat. De regulă, „ospitalitatea” este calitatea psihomorală cel mai frecvent autoatribuită. Mai curios este că, în aceleaşi sondaje, autostereotipul negativ al românului include „toleranţa”. Dintr-un total de 98 de trăsături psihomorale negative, „toleranţa” se clasează pe locul 6 ca frecvenţă de autoatribuire (590). Ca şi intelectualii români din anii ’30 (Nichifor Crainic, Emil Cioran, Nicolae Iorga etc., aşa cum am văzut mai sus), cetăţenii de rând din anii ’90 percep şi ei „toleranţa” românilor ca pe un viciu.

Prin ospitalitate, „noi” încercăm să-i facem pe „ei” să se simtă „ca acasă”. De aceea, antropologii sunt îndreptăţiţi să considere că rolul ospitalităţii „este integrarea străinului în lumea socială a gazdei […] Ospitalitate şi ostilitate sunt astfel faţa şi reversul aceleiaşi medalii. Faptul este sugerat prin originea comună a termenilor *hospes* («oaspete») şi *hostis* («ostil»)” (552, p. 115). Pe de altă parte însă, cred că ospitalitatea excesivă nu este un semn de toleranţă. Străinul, cel „diferit”, este tratat diferit. Sentimentele xenofile – ca şi cele xenofobe – nu anulează „diferenţa culturală” dintre indigen şi alogen, ci o evidenţiază. Xenofilia este

un sentiment de discriminare, chiar dacă una pozitivă. „Eu nu sunt xenofob. Nu sunt nici xenofil", spune Petre Pandrea (771, p. 15).

În mod aparent paradoxal, atât *xenofobia* (ostilitatea), cât şi *xenofilia* (ospitalitatea) acţionează, în situaţii diferite, în cadrul aceleiaşi comunităţi tradiţionale. „Diferenţa culturală" este anulată abia atunci când se practică *in-diferenţa*, specifică aglomerărilor urbane, „societăţii neutre", comunităţilor multietnice (unde apare fenomenul socio-cultural numit de antropologi *ethnic melting pot*). Este ceea ce observă călătorul german Ganz pe străzile pestriţe ale Bucureştiului de început de veac XX: „Acolo unde ţiganii, turcii, armenii şi bulgarii îşi pot vedea nestingheriţi de ocupaţiile lor, abordând o costumaţie bătătoare la ochi, nici evreul nu poate să pară izbitor de străin. [Evreul] nu e băgat în seamă şi acesta-i cel mai bun lucru pe care şi-l poate dori" (*Reiseskizzen aus Rumänien*, 1903). Când vorbeşte despre „adevăratul popor român" (şi nu despre politicieni), Ganz îi acordă calificativele de „tolerant", „ospitalier" şi chiar „naţional indiferent" (299, p. 228).

Dar „in-diferenţa etnică" este greu de conceput în comunităţile rurale sau este percepută ca o excepţie. Într-o snoavă românească, „un ţigan se duce pentru prima oară la un bărbier să îşi radă barba; apoi se duce la cârciumă ca să se facă văzut, dar nimeni nu-i dă atenţie. Atunci, uşurat, exclamă: «Domnul fie lăudat! Iată-mă că-s om acum!»" (108, p. 226). Abia in-diferenţa „majoritarilor" faţă de „minoritar" – faptul că „nimeni nu-i dă atenţie" ţiganului – îl face pe acesta să se considere „om ca toţi oamenii". O constatare esenţială, pentru că ţiganul – ca şi evreul – era adesea perceput ca „ne-om": „Nici salca nu e pom,/ Nici ţiganul nu e om" (32, p. 527; vezi capitolul „Jidul nu e om").

Şi un intelectual evreu ca Felix Aderca făcea elogiul „in-diferenţei" etnice. La sfârşitul anilor

’30, Aderca nu-i blama doar pe antisemiţi, ci şi pe filosemiţi, despre care – spunea el – „se vorbeşte mult prea bine”. „Simpatia, atracţia, afecţiunea pe care le exercită evreul asupra unora nu e, în ochii mei, o satisfacţie şi nici un temei de linişte sufletească. Cei ce declară explicit şi chiar cu bună credinţă că îndrăgesc neamul nostru înaintea tuturor celorlalte sunt şi ei autorii unei discriminări. Eu îi preţuiesc pe cei ce nu-şi pun în nici un fel problema originii etnice […]. În esenţă, evreii nu se deosebesc de ceilalţi oameni. Iată de ce diferenţa generoasă pe care o fac filosemiţii nu mă flatează. Visul meu e să am de-a face cu semeni cărora puţin le pasă dacă sunt sau nu evreu” (510, pp. 135-136). Aceeaşi idee a fost exprimată şi într-o formă aforistică de F. Aderca: „Când îmi mărturiseşte în taină că e filosemit, mă cuprinde o bănuială. L-aş prefera indiferent” (510, p. 177).

În schimb, Nichifor Crainic făcea deosebire netă între „toleranţa creştină” şi „indiferenţa democratică”. „Ideea de toleranţă, cum o pretind evreii din partea noastră – scria el în 1938 –, nu e creştină, ci democratică.” Evreii „ne pretind indiferenţa de rasă şi de religiune”, care „înseamnă tâmpirea conştiinţei morale şi spirituale”. „Aceasta e toleranţa democratică, toleranţă întrupată în doctrina iudeo-francmasonică.” Toleranţa creştină „e omenoasă cu cel omenos” şi „e îngăduială faţă de cel ticălos”. Intoleranţa intervine atunci „când tu perseverezi diabolic […] în voinţa de a-mi distruge credinţa, în numele căreia te tolerez” (602, p. 145). Nu este o întâmplare faptul că Nichifor Crainic susţinea această teorie la sfârşitul anilor ’30: „*Statului democratic* îi opunem *Statul etnocratic*”, propovăduia el în 1937 (602, p. 241). Într-adevăr, din februarie 1938, în România se suspendă *democraţia* şi se instaurează *etnocraţia*, antisemitismul devenind politică de stat.

*

Este foarte greu, dacă nu imposibil, de operat cu concepte abstracte, indefinite şi globalizante, de genul „spirit naţional” (*Volksgeist*), „sufletul neamului” (C. Rădulescu-Motru), „virtuţi naţionale” (Emil Cioran) sau, dimpotrivă, „vicii streine structurii noastre” (Mircea Eliade). Cred că sunt de preferat mai concretele condiţionări istorice. Ioan Petru Culianu, de pildă, admitea că, în Evul Mediu românesc, se poate vorbi despre o toleranţă religioasă, dar considera că aceasta s-ar fi datorat slabei autorităţi politice în Ţările Române şi lipsei de organizare a Bisericii Ortodoxe în epocă (139, p. 338). În măsura în care Culianu are dreptate, aceste cauze determină, pe de o parte, o „toleranţă a slăbiciunii” (cum ar fi numit-o Nichifor Crainic în 1934), iar pe de altă parte, o toleranţă doar la nivelul autorităţilor, fie ele politice sau ecleziastice.

Or, după părerea mea, a existat un grad de toleranţă religioasă şi la nivel popular, care se justifică prin tipul de creştinism adoptat de români, şi anume un sincretism religios foarte complex, un amestec inextricabil de mitologie păgână şi creştină, un *creştinism folcloric* sau – cum l-a denumit Mircea Eliade – un „creştinism cosmic”. În aceste condiţii culturale şi cultuale, populaţia din spaţiul românesc nu s-a situat, de regulă, pe poziţii doctrinare foarte rigide, exclusiviste şi, prin urmare, intolerante faţă de doctrinele altor religii (mozaism, islamism) sau faţă de diversele erezii creştine. Acceptarea diferenţei confesionale s-a materializat în câteva zicale populare, care indică un anume tip de mentalitate tolerantă: „câte bordeie, atâtea obiceie”, fiecare om fiind lăsat „în legea lui”, dacă nu chiar „în plata Domnului”.

În acest sens, este simptomatic faptul că în spaţiul cultural românesc nu s-au născut mişcări eretice, care apar de regulă acolo unde dogma

oficială este rigidă şi atotputernică. Simion Mehedinţi avea dreptate să afirme că „neamul nostru a fost scutit şi de erezii, şi de eretici” (476, p. 66). O afirmaţie similară făcea în 1934 şi Mircea Eliade: „La noi, răsăritenii, nu prea au existat eretici” (675, p. 111). Mai mult decât atât, întotdeauna Ţările Române au primit din afară disidenţi religioşi (de două ori străini), spaţiul românesc fiind considerat un fel de paradis al ereticilor (fie ei isihaşti şi bogomili veniţi de la sud, lipoveni şi muscali scopiţi de la est, husiţi de la vest), expulzaţi de Bisericile creştine din jurul României, mai dogmatice şi mai intolerante („mai bine organizate”, cum ar fi spus Culianu). „Religiile prigonite în acele ţări – se spunea în programul paşoptiştilor moldoveni – au găsit pururea un azil sigur în Moldova.”

În aceste condiţii, nu este de mirare, de pildă, că un abate iezuit de la 1768 se arăta nemulţumit de faptul că, alungaţi din ţările înconjurătoare, „ereticii” şi „schismaticii” îşi găseau locul în Transilvania: „Ei s-au retras în această provincie, unde, după expresia lui Tacit, toate păcătoşeniile se adună ca într-o cloacă. În Transilvania sunt catolici, calvini, luterani, anabaptişti, evrei, quakeri, arieni, toleranţi, greci uniţi [= greco-catolici], greci schismatici [= creştini ortodocşi] etc.” (333, p. 562). Reacţii similare aveau misionarii catolici şi cu privire la situaţia din Moldova şi Ţara Românească. Prin 1677, de exemplu, Urbano Cerri, un trimis al papei Inocenţiu al XI-lea, nota nemulţumit că „la curtea domnului [Ţării Româneşti] se află şi luterani şi calvini – cei mai mulţi din Transilvania –, pe lângă evrei şi turci” (627, p. 487). La rândul său, Antonio Angelini di Campi, un călugăr minorit în drum prin Moldova, scria în 1682 că la Iaşi trăiesc mulţi schismatici, păgâni şi eretici: „mare mulţime de turci, armeni, evrei, tătari, greci [= greco-ortodocşi]; seamănă cu un oraş din Pentapolis”

(vezi nota ***630***). Percepând situaţia ca pe o babilonie etnică, lingvistică şi, mai ales, confesională, călugărul minorit conchidea că „felul de trai [al ieşenilor] e fără frâu, lege şi datină” (5, p. 120).

3. Evreul tabu

Printre dificultăţile de documentare cu care m-am confruntat în scrierea acestui studiu comparativ de imagologie etnică a fost şi una la care, parţial, m-am aşteptat, dar căreia nu i-am bănuit amploarea. Este vorba de rănile de nevindecat pe care cenzura comunistă le-a provocat în corpusul literaturii ştiinţelor sociale.

În marea majoritate a cărţilor, publicaţiilor şi studiilor de folclor şi etnologie apărute după război în România nu se vorbeşte aproape deloc despre evreu, pentru că acest *nomen ethnicum* şi tot ce era legat de el au devenit în bună măsură tabu. După un exces de popularitate (negativă, ce-i drept) în perioada dintre războaie, când evreul devenise protagonistul fără voie al prea multor cărţi, studii şi articole antisemite, odată cu instaurarea regimului comunist în România evreul a fost obiectul unui alt exces: nu s-a mai scris aproape nimic despre el, ca şi cum nu ar fi existat (conform principiului regimurilor totalitare: „Despre cine/ce nu se vorbeşte, nu există”). Un exces de tăcere a luat locul unui exces de zgomot.

Această „pudoare” nu a ocolit nici autorităţile cele mai înalte, fie ele româneşti sau evreieşti. Iniţial, pentru a face discursul oficial „corect politic”, Ceauşescu folosea celebra formulă „indiferent de naţionalitate: maghiari, germani, evrei”. De pe la mijlocul anilor ’70, evreii au început să fie excluşi din discursul puterii, fiind înghesuiţi în mai aseptica expresie „şi de alte

naţionalităţi”. (Ţiganii, în schimb, nu au fost niciodată menţionaţi în discursul oficial.) Unele dintre autorităţile comunităţii evreieşti nu s-au lăsat nici ele mai prejos. După părerea mea, şef rabinul Moses Rosen – el însuşi o persoană cu comportament autoritar – a greşit atunci când a militat, în anii ’80, pentru interzicerea editării publicisticii socio-politice a lui Mihai Eminescu, cea referitoare la evrei (849, pp. 272 ş.u.). Sigur că îngrijorarea rabinului şef din România este de înţeles. Cercurile politice şi culturale ultranaţionaliste aveau nevoie de o legitimare a poziţiilor lor xenofobe şi antisemite din partea uriaşei autorităţi a „poetului naţional”. Dar cred că Moses Rosen ar fi trebuit să-şi folosească energia şi autoritatea pentru o cauză mai bună, şi anume să reclame includerea în volumele respective din seria de *Opere complete* (vol. IX şi X) a unui studiu adecvat, care să explice nuanţat şi să pună corect în context discursul antisemit eminescian. În 1957, tot Moses Rosen ceruse (şi pentru o vreme obţinuse) eliminarea primei pagini din romanul *Baltagul*, în care Mihail Sadoveanu inclusese o nevinovată legendă populară referitoare la câteva etnii, inclusiv la evrei.

În volume de folclor – altfel meritorii –, în colecţii de colinde, balade, legende, snoave etc., elaborate de autori altfel respectabili, menţiunile referitoare la evrei au fost cu grijă cenzurate şi, în cel mai bun caz, înlocuite cu puncte de suspensie. În această ultimă situaţie măcar era semnalată omisiunea, iar cercetătorul putea să caute şi, cu ceva noroc, să găsească textul original integral. Motivele care justificau acest fenomen politic au fost diferite de-a lungul deceniilor, câteodată antagoniste: la început, în perioada „comunismului internaţionalist”, din cauza unei eronate înţelegeri a luptei împotriva antisemitismului (în acest caz, probabil că activiştii evrei au avut şi ei un cuvânt de spus); ulterior, în perioada „naţional-

comunismului", din cauza unui exces de naţionalism sau chiar din antisemitism. Comentând, de exemplu, o monografie-album din anii '80 despre municipiul Iaşi – în care nu se vorbeşte despre istoria vechii şi numeroasei comunităţi a evreilor aşkenazi din oraş (51% din populaţie înainte de al doilea război mondial) şi nici despre importantele ei realizări economice şi culturale –, unii cercetători au considerat că astfel „au fost eliminaţi evreii din istoria oraşului" Iaşi (279, p. 89). Nu este vorba de un accident. Chiar şi în 1999, la zece ani după revoluţia anticomunistă, o propoziţie a lui Curzio Malaparte de tipul „Jassy è una città tipicamente ebraica e levantina" a fost tradusă în româneşte prin „Iaşiul este un oraş levantin" (738, p. 305).

Exemple de acest gen sunt nenumărate. Este greu de imaginat, de pildă, cum poate un autor care redactează în 1982 o carte despre negustori, zarafi, cârciumari, hangii, birjari şi căruţaşi, despre tradiţia târgurilor, bâlciurilor şi iarmaroacelor din spaţiul românesc să nu îi menţioneze măcar o dată pe evrei (643).

Mă grăbesc să adaug că fenomenul în discuţie nu este nici specific românesc, nici specific regimurilor comuniste. El se naşte şi se dezvoltă, de regulă, în regimuri cu trăsături naţionaliste, în care se practică o perspectivă culturală etnocentrică sau etnocrată, dacă nu chiar etno-exclusivistă. Grecia de azi este un bun exemplu în acest sens, cu a sa declarată „omogenitate etnică şi religioasă a populaţiei greceşti" (chipurile, 98%) şi cu refuzul oficialităţilor de a accepta existenţa (în prezent şi în trecut) a minorităţilor naţionale. Iată ce declara, cu câţiva ani în urmă, o intelectuală evreică din Salonic despre situaţia culturală actuală din acest oraş în care, în 1913, peste 50% dintre locuitori făceau parte din comunitatea evreilor sefarzi: „Astăzi [= octombrie 1990], la Universitatea din Salonic nu există vreo catedră,

vreun curs sau ceva de genul acesta despre evrei – sau despre turci sau alte comunităţi etnice [din oraş]. Nu este nimic în acest sens nici în institutele de istorie. Nu e nimic nici în muzeele oraşului. Cu greu găseşti o carte [pe acest subiect] în librăriile greceşti. Nimic. Ca şi cum noi [= evreii] n-am fi fost aici niciodată" (257, p. 237).

Revenind la România postbelică, voi da câteva exemple de cenzurare a subiectelor evreieşti din spaţiul editorial. În toate ediţiile postbelice ale operei lui Alecu Russo, în textul *Iaşiul şi locuitorii săi în 1840*, pasajele referitoare la evreii din Iaşi sunt drastic amputate (366). Scrisoarea XX, intitulată „Ovreii", a fost exclusă de cenzură din ediţiile de după război ale volumului *Scrisori către V. Alecsandri* de Ion Ghica (381). Vasile Alecsandri însuşi a fost cenzurat în această epocă, operele sale mai mult sau mai puţin „complete" nu au inclus (decât cu rare excepţii) textele sale caustice referitoare la evrei (gen *Lipitorile satului*).

Nici documentele istorice nu au beneficiat de alt regim. În 1959, Dan Simonescu a publicat *Cronica lui Baltasar Walther despre Mihai Viteazul*, redactată la sfârşitul secolului al XVI-lea (524). Istoricul literar a eliminat – înlocuindu-l cu croşete – următorul pasaj: „de asemenea, [Mihai Viteazul] tăie pe toţi evreii, carii, după datina lor, ca totdeauna, se purta ca vânzători ai ţărei" (527). Editorii volumelor ulterioare de istorie şi literatură română veche au preluat documentul astfel scurtat, fără măcar să mai însemne pasajul cenzurat cu croşete. Într-o carte recentă, Dan Horia Mazilu îi absolvă atât pe Dan Simonescu, cât şi pe editori, uitând să-i numească însă pe adevăraţii vinovaţi: „Nu regretatul profesor Dan Simonescu poartă responsabilitatea acestor eliziuni", iar „inocenţa editorilor mi se pare indiscutabilă" (383 p. 169).

Un tratament similar a fost aplicat de către cenzori şi cărţilor străine. Iată doar câteva exemple. În toate ediţiile româneşti ale

Povestirilor din Canterbury de Geoffrey Chaucer, anume „Povestirea stareţei” (scrisă în 1387), referitoare la „blestemaţii de evrei”, acuzaţi de infanticid ritual, a fost fie redusă la un incipient fragment nerelevant, fie înlocuită de un succint rezumat neutru. Nici măcar foarte recenta ediţie a *Povestirilor…* nu remediază această situaţie (528). Celebra carte a lui Lion Feuchtwanger *Die Jüdin von Toledo* (*Evreica din Toledo*) a fost tradusă în româneşte sub titlul neutru *Balada spaniolă* (*509*). Pe de altă parte, semnatara prefeţei la cartea lui Elias Canetti *Die gerettete Zunge* – roman autobiografic care descrie copilăria autorului în cadrul comunităţii evreieşti din Rusciuc – reuşeşte dificila performanţă de a nu pomeni nici măcar o dată etnonimul (*horrible dictu!*) „evreu”, iar când nu-l poate evita îl înlocuieşte cu cel de „sefard”: „alături de bulgari trăiau [în oraş] atâtea alte naţionalităţi: sefarzi, turci, români, armeni, ruşi” (325).

În perioada august-octombrie 1919, Benjamin Fundoianu a publicat în revista evreiască de limbă română *Mântuirea* o serie de 11 eseuri, sub titlul „Iudaism şi elenism”. În 1980 s-a încercat republicarea acestui text important într-un amplu volum cuprinzând publicistica lui Fundoianu (529). Până la urmă însă, cenzura a impus eliminarea eseului respectiv din cuprinsul cărţii. Acest important studiu filozofic a fost reeditat abia în 1999, după 80 de ani (526). Tot referitor la Fundoianu, în decembrie 1945, în *Revista Fundaţiilor Regale*, Tudor Arghezi a semnat un cald articol în memoria „poetului asasinat [la Auschwitz] cu aburi de otravă”. Un pasaj referitor la evreitatea lui B. Fundoianu a fost exclus de cenzură atunci când textul a fost republicat la jumătatea anilor ’70 (525).

Practica devenise atât de uzuală, încât unii autori ajunseseră să se autocenzureze. Silviu Angelescu, de pildă, mi-a mărturisit că în 1988,

pentru a nu compromite publicarea romanului său *Calpuzanii*, a exclus de bunăvoie episodul referitor la Raşelica, fiica unui „cârciumar ovrei, jupân Moişă sin Bercului" (825). Paginile autocenzurate au fost reintroduse în cuprinsul romanului abia în 1999, în ediţia a II-a, revăzută, a cărţii (856).

În 1985 s-a publicat în România un volum de miniaturi şi texte „izvodite" prin 1840 de crâsnicul Picu Pătruţ din Săliştea Sibiului (81). „Jidovii" din *Legenda Sfântului Ioan cel Nou* au fost scoşi din text, deşi erau personaje principale: conform tradiţiei, ei au fost cei care l-au decapitat pe sfânt. Am fost nevoit să caut şi să consult manuscrisul pentru a umple golul lăsat de foarfecă. În atât de preţuita ediţie Perpessicius a *Operelor* lui M. Eminescu, în volumul VI (publicat în 1963), cuprinzând *Literatura populară*, basmul „Frumoasa lumii" este incomplet. A fost exclus cu desăvârşire episodul (important în economia poveştii) având ca personaj „jidanul negustor" care vrea să procure ouăle de aur ale păsării măiestre (725). În ediţii ulterioare, episodul a fost publicat, dar incomplet, cu croşete (701, p. 351). A trebuit să consult o ediţie apărută înainte de război pentru a avea textul complet (724). În 1980, într-o antologie de studii referitoare la *Legenda Meşterului Manole*, un studiu al lui Lazăr Şăineanu din 1896 a fost cenzurat în acelaşi sens: menţiunea privind sacrificarea „unui turc sau ovrei" a fost înlocuită cu puncte de suspensie (290, p. 84). Tot într-o antologie de studii (din 1971), semnate de Vasile Bogrea, editorii au cenzurat etnonimul „jidani" din textul unei legende culese de Simeon Florea Marian (171, p. 450). Într-un studiu monografic din 1964 privind un alt motiv esenţial al mitologiei populare româneşti, *Mioriţa*, Adrian Fochi enumeră pe „armean", pe „ţigan" şi chiar pe „austrian" printre ciobanii străini care apar în diversele variante ale baladei populare (288, p. 232), dar nu şi pe „jâdan", dintr-o versiune

culeasă în 1926 în ţinutul Vrancei: „Iată, vine-n cale/ Trei turme de oi,/ Cu trei mândri feciori:/ Unu-i ungurean,/ Unu-i moldovean/ Şi unu-i jâdan” (289, p. 151). Comentând astăzi această regretabilă lipsă, lingvistul Stelian Dumistrăcel aminteşte cititorului mai tânăr de „pudoarea politică” (e folosit un eufemism ironic) „ce caracteriza momentul redactării monografiei citate” (247, p. 116).

În fine, cel mai flagrant caz este cel referitor la încercarea de publicare, în 1972, a volumului *Descolindatul în orientul şi sud-estul Europei*, semnat de etnologul ieşean Petru Caraman. Editura Minerva i-a condiţionat autorului apariţia cărţii de eliminarea capitolelor referitoare la evrei şi la ţigani. Cererea editurii apare astăzi cu atât mai ciudată cu cât etniile respective erau prezentate cu simpatie şi umor. Etnologul ieşean nu a fost de acord cu compromisul cerut de editură şi cartea nu a mai apărut. Ea a fost editată abia de curând, în 1997, după 25 de ani (184). „Studiul n-a putut să apară [în 1972] la Editura Minerva – explică editorul Iordan Datcu – pentru că se înăsprise cenzura, ştiut fiind că în anul 1971 avusese loc o faimoasă, prin consecinţele ei anticulturale, plenară ideologică a partidului unic” (291, p. 278).

După cum se vede, în epocă, şi ţiganii erau supuşi aceluiaşi regim de interdicţie. Interesant este faptul că, după 1990, ţiganii înşişi au cerut interzicerea folosirii acestui etnonim, ca fiind încărcat cu semnificaţii depreciative. Revenind la epoca naţional-comunistă, îmi aduc aminte că, în 1979, Romulus Vulcănescu mi se plângea că cenzura i-a exclus întregul articol referitor la „ţiganologie” din *Dicţionarul de etnologie* pe care îl pregătea la Editura Albatros. Autorul a schimbat termenul amintit cu cel de „gipsologie” şi textul articolului a putut să apară în carte (549, p. 150). Este o poveste ridicolă, dar simptomatică. Ea demonstrează că degradarea generală a societăţii

comuniste a atins chiar şi activitatea de cenzură, care a ajuns să fie minată de un formalism inept. Un instrument al degradării (cenzura) s-a degradat el însuşi. Astfel, organele cenzurii ceauşiste ajunseseră să fie speriate mai degrabă de termeni decât de idei. Iar în nomenclatorul de termeni-tabu (o listă pe cât de lungă pe atât de stupidă) intrau de bună seamă şi unele etnonime, precum – *nomina odiosa* – „evreu" şi „ţigan".

Am insistat asupra acestei probleme nu doar pentru a sublinia dificultăţile de documentare pe care le-am întâmpinat în configurarea „imaginii evreului în cultura română", ci şi pentru că acest fenomen cultural-politic este el însuşi un aspect care completează această imagine.

1. Cifrele dintre paranteze fac trimitere la notele de la finalul volumului, care sunt note bibliografice şi note-comentarii (cifrele care se referă la acestea din urmă sunt cu caracter ***bold-italic***).

Portretul fizic

1. Nas coroiat, buze groase

„Chip de Silen”

În primăvara anului 1993, pentru filmul său *Lista lui Schindler*, regizorul american Steven Spielberg a filmat în Cracovia episoadele cu deportarea evreilor din ghetoul oraşului (desfăşurată în martie 1943). Pentru a angaja figuraţia adecvată, s-au pus afişe care anunţau că se caută „figuranţi având un chip cu profil evreiesc” (*Le Monde*, 11 mai 1993; *cf*. 406, p. 265). Ne putem întreba dacă există într-adevăr un „profil evreiesc” tipic sau este vorba de un stereotip, de dată aceasta fizionomic. De regulă, prin „profil evreiesc” se înţelege aşa-numitul „chip de Silen”, adică: buze groase, senzuale (de obicei, buza inferioară răsfrântă) şi, mai ales, nas mare şi coroiat. „Evreii [din Bucovina] – scria etnograful Dimitrie Dan la sfârşitul secolului al XIX-lea – au nasul mare şi de regulă încovoiat, care împrejurare indică originea [lor] orientală” (126, p. 7).

„Chip de Silen” Giambattista della Porta, *Omul-oaie*, Neapole, 1602 şi Étienne Gantrel (după Charles Le Brun), *Omul-ţap*, Paris, înainte de 1706

Cam de la începutul secolului al IX-lea (vezi *Stuttgart Psalter*), iconografia medievală occidentală a excelat în prezentarea caricaturală a

evreului, cu trăsături diavoleşti (544). Evident, evreul emblematic era Iuda (mai rar Cain sau Caiafa), al cărui *facies* concentra toate clişeele fizionomice identitare: nasul coroiat, buza de jos groasă şi răsfrântă, exoftalmie, barba ascuţită, părul roşu etc. „Chipul de Silen" al lui Iuda, marcat de grimasă, contrasta puternic cu cel frumos şi senin al lui Isus. Pentru a putea fi uşor identificat şi pentru ca elementele caricaturale să fie mai vizibile, Iuda era reprezentat de regulă din profil, în timp ce Isus era zugrăvit din faţă (63, p. 125). Trăsăturile îngroşate ale „chipului semit" au supravieţuit ulterior şi în iconografia laică, fie în reprezentările vizuale ale „Jidovului rătăcitor" din secolele XVII-XIX, fie în caricaturile reprezentându-i pe „jidani" în presa antisemită din secolele XIX-XX.

Istorici ai artei creştine (mai ales Elisabeth Revel-Neher) au observat că, spre deosebire de iconografia occidentală, cea bizantină nu apelează (cu rare excepţii) la trăsături fizionomice negative ale evreului, în general, sau ale lui Iuda (Cain sau Caiafa), în mod special. Marcarea identităţii lui Iuda se face prin acţiunile sale, şi nu prin îngroşarea „trăsăturilor semite" ale chipului său. „În arta bizantină – rezumă Marcel Dubois teza cărţii lui Elisabeth Revel-Neher – reprezentarea evreului este mai obiectivă, mai corectă şi mai respectuoasă decât aceea utilizată în general în Europa Occidentală. Iconografia bizantină nu coboară până la nivelul imaginii deformate sau al caricaturii caustice, prin care cel mai adesea sunt exprimate ostracizarea şi ura unei societăţi cu o viziune complet negativă asupra evreului. […] în iconografia bizantină imaginea evreului este mai mult biblică decât sociologică" (136, p. XIX).

Credinţa că evreii au „nasul cocoşat" a lăsat urme şi în limbajul popular. Ţăranii din unele zone ale României (sudul Transilvaniei, de exemplu) numesc nasul coroiat „nas jâdovesc" (dar în sudul

Basarabiei i se spune „nas ca la armeni”) (200, p. 9). Excrescenţa cartilaginoasă care face ca ciocul porumbeilor să fie acvilin se numeşte în engleză *jewing* (din engl. *jew* = „evreu”). Poate tot din cauza asemănării nasului coroiat cu ciocul de corb, în limba română populară păsării corb-de-noapte (*Nycticorax europaeus*) i se spune „jidan” (39). În Lituania, cei cu nas acvilin şi buze groase sunt porecliţi „jidani” (*Zydas*) (296, p. 224). În vestul Europei, despre oameni cu un astfel de chip caricatural (la care se adaugă, de regulă, părul, barba şi perciunii roşii) se spune că au „faţa lui Iuda” (span. *cara de Judas*, germ. *Judas Gesicht*, oland. *Judas tronie* etc.).

*

Şi scriitorii (chiar şi cei evrei) au utilizat imaginea stereotipă a evreului cu nas mare şi acvilin. Pentru Moses Gaster, de exemplu, nasul mare şi o faţă prelungă, care continua cu o barbă ascuţită, erau tipice pentru evreul galiţian (261, pp. 92 şi 167). „De când mă stabilisem în Franţa – gândeşte Heinrich Heine, cel imaginat de H. Eulenberg –, nu mai eram obişnuit să se reproşeze cuiva obârşia sa evreiască. De altfel, nasul meu se poate măsura, în ceea ce priveşte linia sa dreaptă, cu orice nas «pur arian»” (407). Poetul iudeo-german credea că „nasul mare este un fel de uniformă, prin care Dumnezeul Iehova îi recunoaşte pe vechii săi supuşi, chiar dacă ei l-au abandonat” (678), aşa cum a făcut-o Heine însuşi, botezându-se. Englezii au chiar o zicală rimată pentru această idee: *Change their name of Moses, but do not change their noses* („Şi-au schimbat numele de Moise, dar nu şi-au schimbat forma nasului”) (754, II, p. 99). O idee similară a versificat pe la sfârşitul secolului al XIX-lea românul Theodor Speranţia, în satira *Botezul lui*

Iţic: „Un ovrei se botezase/ Şi din Iţic şi-a spus Stan,/ Se schimbase doar pe nume…/ Dar în colo tot jidan”.

Pentru Thomas Mann, doar „dragostea pentru spirit” a evreilor „îi face să pară mai străini printre germani” decât îi face să pară nasul lor acvilin (408, p. 29). La unul dintre personajele sale (doctorul evreu Sammet, din romanul *Alteţă regală*, 1909) „privirea ochilor cenuşii reflecta inteligenţă”, iar nasul încovoiat – „care i se lăsa mult peste mustaţă” – „indica originea sa [evreiască]” (785, p. 381). Şi Leo Nafta, din romanul *Muntele vrăjit*, este un evreu galiţian „de o urâţenie corosivă”, cu „nasul coroiat care-i domină faţa”, cu „gura boţită” şi cu „un aer atât de maladiv” cum „numai semiţii pot avea”. „Are un nas de evreu, uită-te bine la el!”, spune un personaj neamţ. „Şi caldeenii aveau acelaşi fel de nas”, îi răspunde altul (786, II, pp. 313 şi 334).

Călătorind prin Bucovina, Nicolae Iorga vede peste tot „feţe evreieşti”, cu „nasuri coroiate” (sau „coroietice”) şi cu „perciuni evlavios coborâţi pe lângă urechi” (428, pp. 12, 238, 244). Tot la începutul secolului XX, lui Henri Stahl comercianţii evrei din Bucureşti – cu nasurile lor coroiate – îi apar „ca păsări de pradă cu pliscuri coroiate” (843, p. 117).

Caricatură vizând un aşa-zis „tip semit” la oameni şi animale (carte poştală, Germania, sfârşitul secolului al XIX-lea)

În jurnalul său, Mihail Sebastian descrie chipul femeii pe care o iubeşte (actriţa Leni Caler) în următorii termeni: „E urâtă. Fruntea îngustă, nasul ovreiesc, gura mare […], buza inferioară proeminentă” (156, p. 133). Şi prozatorul român Liviu Rebreanu face din chipul unui personaj al său – Iţic Ştrul, hangiu evreu din Fălticeni (nordul Moldovei) – o colecţie de însemne identitare considerate specifice naţiei: el are „pielea foarte roşie”, „punctată cu pistrui cafenii cât urmele de vărsat”, are „părul cărămiziu, rar şi murdar”, iar „din mijlocul feţei păroase şi roşcovane, nasul coroiat şi subţire se ridică brusc, dominator” (263, p. 169). Marcu Goldstein, curelarul dintr-un roman al lui Gala Galaction, are şi el „nas uscat şi încovoiat” (435, p. 150). Formula pare să fie preluată de la Calistrat Hogaş, al cărui personaj, crâşmarul Avrum din nordul Moldovei, are „nasul uscat şi coroiat, cu faţa lungă şi înfăşurată într-o barbă sălbatică şi terminată în furculiţă, dar mai ales cu nelipsiţii săi perciuni…” (439, p. 83). Isaac Bashevis Singer apelează de asemenea la această tehnică portretistică. Într-unul din romanele sale, de exemplu, un personaj feminin are „nasul coroiat, de rabin” (409, p. 37). Şi unii scriitori britanici îşi înseamnă personajele de origine evreiască cu astfel de „defecte” fizionomice, menite să sugereze anumite defecte psihologice: „nas acvilin”, la George Bernard Shaw (*An Unsocial Socialist*, 1884); „nas încovoiat” şi „cioc încovoiat”, la Joseph Conrad (*Nostromo*, 1904); „nas evreiesc” şi „nasul său are o cocoaşă”, la G.K. Chesterton (*The Flying Inn*, 1914) etc. (719, pp. 91, 97, 195). În 1935, în timpul călătoriei sale prin Germania nazistă, Virginia Woolf este îngrijorată de nasul prea „evreiesc”, „lung şi încovoiat”, al soţului ei Leonard (697, p. 6, şi ***698***).

Tot atunci – îşi aduce aminte Eugène Ionesco –, studenţii legionari din România „îi loveau pe oamenii care nu aveau un nas prea ortodox” (696, p. 140). Şi personajul imaginat de Matei Călinescu, Zacharias Lichter, cu „o fizionomie de metafizician şi de iluminat iudeo-german de la sfârşitul secolului al XVIII-lea”, are nasul „superlativ, încovoiat semitic” (663, p. 8). Pentru filozoful român de origine evreiască Ion Ianoşi, „premisa biologică” la identificarea etnică este „cu totul şi cu totul insuficientă pentru o aproximare cât de cât valabilă”. Cu toate acestea, el îşi descrie socrul – evreu sefard – ca având „pregnante trăsături semite”: „nas mare şi coroiat”, „buze groase”, „smead” etc. (495, pp. 120-121).

Actriţa Leni Caler, văzută de pictorul Jean David (pictură, 1941, colecţia Saşa Pană)

În 1910, liderul conservator Nicu Filipescu susţinea că linia încovoiată, chipurile, „semitică” a nasului lui Take Ionescu corespundea „liniilor

curbe, trăsăturilor sinuoase" ale caracterului acestuia. „Pentru caracterizarea vremurilor noastre – declara Nicu Filipescu la o întrunire publică ţinută la Iaşi în 1910 –, daţi-mi voie să fixez figura acestui Şloim cu aere de Cezar [= Take Ionescu]. Priviţi-l: o încovoiere semitică a nasului, o clipeală de ochi de pehlivan, o voce de Iţic, o familiaritate afectată şi ipocrită, o paliditate măslinie a omului care nu roşeşte decât de frică, o laşitate uleioasă răspândită peste întreaga lui făptură. În figura ca şi în viaţa lui nu afli o singură linie dreaptă; numai linii curbe, trăsături sinuoase, apucături insinuante – care dau pielii lui, întotdeauna rece şi umedă, ceva reptilian… etc." (857, p. 79). În această stranie încercare de „iudaizare a adversarului", consemnată neutru de Constantin Argetoianu în *Memoriile* sale, Nicu Filipescu dă dovadă nu de „antisemitism fără evrei" (ca în România de astăzi), ci de „antisemitism fără evreitate", cum îmi scrie Şerban Foarţă, căruia îi mulţumesc pentru semnalarea pasajului de mai sus.

În 1881, pentru a-l „iudaiza" pe asasinul ţarului Alexandru al II-lea, pe narodnicul rus Ignaţiu Grineviţki, revista antisemită *Novoie Vremea* îl descria ca fiind „un individ de tip oriental, cu nasul coroiat" (455, IV, p. 80). În concepţia antisemiţilor, nasul acvilin nu era un reper negativ numai din punct de vedere estetic, dar şi din punct de vedere etic. El ar indica nu doar urâţenia evreului, ci şi perfidia sa. Pentru scriitorul şi politicianul şovin Maurice Barrès (1862-1923), ca să-l poţi judeca pe Alfred Dreyfus este suficient să priveşti „figura sa de rasă străină"; vinovăţia acestuia „reiese din rasa şi din forma nasului". Pe la sfârşitul secolului al XIX-lea, Barrès căzuse în capcana „ştiinţei craniilor", care punea în opoziţie pe „dolicocefalii blonzi" („rasa ariană") şi pe „brahicefalii bruneţi" („rasa semită") (115, pp. 29-37).

Fiziognomonie şi antropologie

În Antichitate şi Evul Mediu, fiziognomonia era arta de a dezvălui caracterul individului cercetându-i trăsăturile chipului. Nici un detaliu fizionomic nu era de prisos, totul avea importanţă: lăţimea frunţii, forma urechilor, distanţa dintre ochi, poziţia aluniţelor etc., dar esenţiale în această privinţă erau mărimea şi forma nasului şi a buzelor. *Fronti nulla fides!*, susţineau neîncrezătorii. Oricât de inexactă a fost această „ştiinţă divină", această artă divinatorie – a cărei premisă era „fizionomia reflectă sufletul" –, câteva elemente au rămas invariante de-a lungul secolelor. De exemplu, nasul coroiat şi buzele groase au trezit cel mai adesea antipatia oamenilor simpli, fiind de regulă negativ valorizate şi de „fizionomişti". Aceste trăsături ale chipului au fost considerate defecte fizionomice, fiind corespunzătoare unor deficienţe morale.

Pentru Bartolomeo della Rocca şi Alessandro Achelini, de exemplu (*Chyromantie ac physionomie*, Bologna, 1503), individul cu nas acvilin este crud şi răpitor ca vulturul (413, p. 17). Jean d'Indagine – care şi-a publicat cartea de *physiognomonie* şi *chiromancie* la Strasbourg, în 1531 – susţinea că oamenii cu nas curbat ca un cioc sunt colerici, obraznici şi tiranici (386, p. 297). În *De Humana Physiognomia* (Neapole, 1586), Giambattista della Porta scrie, la rândul său, că nasul în formă de cioc de corb sau de cocoş denotă neruşinare şi desfrâu, iar oamenii care au buzele groase şi răsfrânte dispreţuiesc onoarea şi au suflet josnic (413, p. 19).

În a doua jumătate a secolului al XVII-lea, pentru a transforma „arta" în „ştiinţă", Charles Le Brun a propus o metodă geometrică, împărţind chipul animalelor şi al oamenilor în linii şi unghiuri. „Prerogativa legată de cocoaşa nasului la animale – susţinea el – se extinde şi la oameni."

Nasul mare şi acvilin, dublat de o frunte îngustă, este semnul precis al unui caracter negativ. Nasul asemănător ciocului de papagal îl trădează pe orgolios şi flecar, iar omul care are nasul în formă de cioc de corb „este sortit să fie pradă celor mai condamnabile pasiuni". În fine, tot pentru Le Brun, individul cu nasul încovoiat, cu buzele răsfrânte şi cu ochii mari reprezintă hrăpăreţul (413, p. 30). Cam la aceleaşi concluzii a ajuns şi elveţianul Caspar Lavater, la sfârşitul secolului al XVIII-lea, în cartea *La Physiognomonie ou l'Art de connaître les hommes par la physionomie* (Leipzig, 1772; Paris, 1783). Încercând să reformeze „această ştiinţă [care] apreciază interiorul prin exterior", el a subliniat „legătura perfectă" ce ar exista „între buze şi caracter", a acordat „o atenţie specială unghiului caracteristic format de vârful nasului cu buza superioară" şi – fapt important! – a studiat „fizionomiile naţionale" (238, pp. 216-217).

Chiar şi la sfârşitul secolului al XIX-lea, antropologul Cesare Lombroso a încercat să demonstreze – cu pretenţii ştiinţifice – că nasul mare şi încovoiat este un stigmat fizionomic ce-l caracterizează pe „infractorul înnăscut", pe *Homo criminalis* (820).

*

Lucrarea de faţă nu este un studiu de antropologie fizică, ci culturală. Dar chiar dacă nu măsurătorile antropometrice sunt scopul ei, merită să deschid aici o paranteză. Arthur Koestler susţinea că există o „credinţă populară" conform căreia evreii „se pot recunoaşte imediat" după anumite trăsături fizionomice. Portretul robot al aşa-numitului „evreu tipic" ar include, printre altele, „nasul convex", „buzele senzuale", „ochii bulbucaţi sau oblici" etc. (248, pp. 189 ş.u.). Şi pentru „savanţii" antisemiţi, „nasul foarte convex",

„buzele cărnoase, cu cea inferioară proeminentă”, şi „ochii ieşiţi din orbite” ar fi principalele caracteristici care compun aşa-numita „mască de evreu” (560, p. 23)

Desen caricatural dintr-o publicaţie antisemită (Rusia, 1906)

„*Tipul arian*" versus *„tipul semit"* (afiş expus pe zidul *Reichstag*-ului, 1920)

„Anomaliile faciale şi malformaţiunile craniului sunt cartea de vizită după care se poate distinge un jidan", se scria în anii '30 în reviste antisemite de tip *Porunca Vremii*. Caricaturile care apăreau în astfel de publicaţii participau şi ele la crearea unui stereotip vizual al evreului. Ocupându-se de imaginarul vizual şi lingvistic al revistelor româneşti de extrema dreaptă din perioada interbelică, Ruxandra Cesereanu a decelat câteva tipuri de reprezentare a evreului: „Pe lângă articolele propriu-zise, se remarcă caricaturi uriaşe, înfăţişând fie evrei puhavi, rânjiţi şi libidinoşi (circumscrişi imaginii căpcăunului), fie evrei rahitici, năsoşi, buzoşi şi satanizaţi" (718).

Datele furnizate de antropologi nu confirmă decât în mică măsură *opinio communis* conform căreia – după anumite trăsături specifice – evreii „pot fi recunoscuţi imediat". De exemplu, la începutul secolului XX, în urma unor studii

antropometrice şi statistice, s-a stabilit că numai 14% dintre evreii din New York au aşa-numitul „nas evreiesc” (414, p. 79). Antropologii au ajuns la rezultate similare în ceea ce priveşte forma nasului evreilor din Polonia şi Ucraina (415, pp. 394 ş.u.). De fapt, vorbind despre evreii din SUA în acea epocă, mă refer tot la evreii est-central-europeni. Între 1880 şi 1914 au imigrat în SUA circa două milioane de evrei, dintre care trei sferturi proveneau din Rusia, Polonia şi România (897, pp. 40, 49). Vorba unui cântec evreiesc din epocă: „A *shtetl* is America,/ Just a little bigger” („America este un *stetl*,/ Doar că e puţin mai mare”).

Cu alte cuvinte, la evrei se observă un polimorfism accentuat, o mare diversitate a trăsăturilor fizionomice. Din cauza condiţiilor istorice specifice în care a evoluat diaspora evreiască, nu există – din punct de vedere antropologic – un anume tip dominant de evreu. La concluzii similare au ajuns chiar şi unii savanţii rasişti (precum E. Renan), tentaţi cu precădere să aplice – în privinţa evreilor – o ecuaţie simplificatoare: un singur tip fizionomic, corespunzător unui singur tip psiho-moral (de regulă, respingătoare atât unul, cât şi celălalt) (vezi nota ***641***). „Din experienţa mea – scria Ernest Renan în 1883 –, nu există *un tip evreiesc unic*, ci *mai multe tipuri*, care sunt absolut ireductibile unele la altele” (635).

Majoritatea antropologilor au ajuns la această concluzie, cu unele excepţii. În *Scrisori persane* (1721), Montesquieu susţinea că „nimic nu seamănă mai mult cu un evreu din Asia decât unul din Europa” (455, III, p. 85), dar el se referea la portretul intelectual şi etic al evreului, şi nu la cel fizic. Prin 1788, „protoantropologul” american John Ledyard scria următoarele în jurnalul călătoriei sale prin Rusia şi Siberia: „Nu cunosc nici o naţiune, nici un popor pe Pământ la care să

existe o atât de mare uniformitate a trăsăturilor ca la tătarii asiatici, cu excepţia chinezilor, a negrilor şi a evreilor" (387, p. 452). În fine, dintr-o perspectivă visceral iudeofobă, C.Z. Codreanu observa asemănarea la toate palierele a evreului est-european cu cel vest-european. Fiind prin 1922-1923 la Strasbourg (un „cuibar de infecţie jidănească"), Codreanu a fost neplăcut surprins să întâlnească tot „tipul cu nasul coroiat" al evreului, în locul unui iluzoriu evreu de „tip galic". „Între jidanii din Târgu Cucului [Iaşi] şi cei din Strasbourg – conchidea el – n-am găsit nici o deosebire. Aceeaşi figură, aceleaşi maniere, acelaşi jargon, aceiaşi ochi satanici" (622).

„Rasa ariană" comparată cu „rasa semită" din punct de vedere fizic, profesional, moral etc.

(ilustraţie dintr-o carte de propagandă nazistă pentru copii, apărută în 1937 la editura lui Julius Streicher)

În schimb, F. Aderca scria în 1916 despre „nenumăratele, profund diferitele, *antagonicele* tipuri ale inşilor care se cred evrei. Unde este *unitatea*, proprie tuturor celorlalte neamuri vii, în diversitatea tipurilor?" (510, p. 36). La fel credea şi H. Sanielevici, susţinându-şi teoria cu argumente pseudo-antropologice (*În slujba Satanei?!*, 1935). În mod aparent paradoxal, diferenţa dintre două tipuri de evrei (de exemplu,

dintre *aşkenazi* şi *sefarzi*) este, cel mai adesea, mai mare decât diferenţa dintre evrei şi naţia-gazdă. Chipul „evreului tipic" (cu nas coroiat, buza inferioară groasă şi răsfrântă etc.) reprezintă doar un anume tip de evreu, deloc majoritar.

S-a ajuns la concluzia că nasul convex este o caracteristică fizionomică a unor popoare din Orientul Apropiat (armeni, georgieni, sirieni, turci etc.) şi din nordul Mediteranei (greci, italieni, francezi, spanioli etc.). Se spune că la greci, de exemplu, „nasul evreiesc" este mai frecvent decât la evrei. Un personaj din proza lui Panait Istrati, zugravul evreu din Bucureşti Moriţ Feldman, „părea un turc adevărat, cu nasul lui coroiat" (723, p. 548). La armeni, georgieni, oseţi etc. – susţin antropologii – „nasul acvilin constituie regula, şi nu excepţia". În schimb, „printre adevăraţii semiţi (cum ar fi beduinii puri, necorciţi), această formă de nas *nu apare mai deloc*" (661, p. 83).

2. Păr, barbă şi perciuni rituali

În anul 1787, contele Maurice d'Hauterive îi prezenta domnitorului Alexandru Ipsilante un „memoriu", scris în urma unei călătorii prin Moldova efectuate în 1785. În *Mémoire sur l'état ancien et actuel de la Moldavie*, diplomatul francez acuză un şoc cultural, manifestându-şi totala surprindere faţă de înfăţişarea, stranie pentru el, a evreului moldovean. El îi schiţează acestuia un portret-robot, scos parcă din *Paginile bizare* ale unui Urmuz de secol XVIII: „Evreii, pe care-i deosebeşti de la distanţă după figura lor, care e cea mai ciudată din câte se află prin alte ţări, au capul pătrat la partea de sus, ţuguiat înspre partea de jos şi zbârlit prin cuşma de blană neagră ce o poartă, de unde atârnă pe obraz două şuviţe împletite de păr de-alungul, pe când partea dinapoi a capului e

rasă, iar o mică bărbuţă în vârful bărbiei le prelungeşte faţa şi le dă înfăţişarea de capră de Angora" (124, p. 323, şi 316, p. 412).

Referindu-se la evreii tradiţionalişti din nordul Moldovei – de pe la jumătatea secolului al XIX-lea, după o epocă de masive imigrări din Galiţia –, istoricul francez Marcel Emerit face un portret caricatural destul de asemănător: „Străzile oraşelor sunt din ce în ce mai mult invadate de aceşti străini cu lungi sutane negre, cu perciuni ca urechi de câine, care se ivesc dintr-o pălărie rotundă de un negru înverzit de intemperii […], cu lungi bărbi negre şi roşcovane, care se feresc de foarfece ca de un blestem, cu obrajii ca pergamentul, cu spinarea încovoiată ca pentru a opune un resort loviturilor de bâtă de care lumea creştină nu-i cruţă niciodată" (125, p. 156). Cam tot atunci, în 1840, descriindu-l pe evreul din Iaşi, scriitorul român Alecu Russo vorbeşte şi el despre „cei doi zulufi indispensabili, coborând în lungul tâmplelor şi încurcându-se de obicei într-o barbă, pe care niciodată n-o rade" (366). La rândul său, Ion Ghica descrie un „ovrei muscălit", cu „obrazul numai mustăţi şi favorite dese, albe şi zbârlite" (824, p. 158).

De fapt, în epocă, imaginea evreului era cam aceeaşi peste tot în Europa Centrală şi de Est: „[Evreii] aveau bărbi şi chestiile acelea, perciuni – spune un polonez intervievat de Claude Lanzmann. Oricum, nu erau frumoşi. Şi mai şi puţeau" (835, p. 114). Dar nu numai figura evreului era asemănătoare în această zonă, ci şi modul caricatural de a o prezenta. Iată-l, de exemplu, pe un contemporan al contelui d'Hauterive, Johann Pezzl (*Skizze von Wien*, 1786), descriindu-i pe *Ostjuden* din Viena, şi nu din vreun târg moldovenesc uitat de lume: „înfăşuraţi în negru din cap până-n picioare, cu bărbi şi cu tot părul învârtit în noduri, [evreii polonezi] seamănă cu nişte sperietori de ciori: o satiră vie a Poporului Ales". Pentru locuitorii din

Viena Luminilor, acest costum exotic era văzut „ca de teatru”, cum se exprimă Larry Wolff (387, p. 159). Similar erau percepuţi şi la Paris evreii din estul continentului, cu „bărbi lungi şi vâlvoi” (530, p. 174).

„Evrei galiţieni” (desene, 1817)

„Evrei galiţieni” (cca 1900)

Doar la unii scriitori ruşi evreul apărea câteodată diferit. Imaginea „puiului de pasăre jumulit”, folosită de Gogol (*Taras Bulba*, 1835) pentru a-l descrie pe Iankel – „evreul arhetipal al literaturii ruse” (455, IV, p. 70) –, a fost preluată de Dostoievski (*Amintiri din casa morţilor*, 1862),

de Cehov (*Stepa*, 1888) şi chiar de Isaac Babel (*Cavaleria roşie*, 1926), confirmând o dată în plus aforismul dostoievskian: „Noi toţi am ieşit din *Mantaua* lui Gogol”.

În cursul secolului al XIX-lea – sub influenţa curentului de modernizare şi de reformare a iudaismului din centrul şi estul Europei (*Haskala*) –, unii dintre evreii din Moldova, mai ales tineri, au adoptat înfăţişarea şi straiele „evropeneşti”. În Bucovina – care a intrat, din 1775, sub administraţia şi apoi în componenţa Imperiului Habsburgic – s-a simţit mai puternic această influenţă reformatoare, care iradia dinspre comunităţile evreieşti din spaţiul de limbă germană. Cu toate acestea, la sfârşitul secolului al XIX-lea, imaginea evreului ortodox bucovinean – aşa cum a fost descrisă în 1899 de etnograful român Dimitrie Dan – nu diferă substanţial de cele prezentate mai sus: „Părul brun al capului se tunde scurt sau se rade chiar cu briciul. Câteodată are părul o coloare blondă, ba chiar şi roşie. Lângă urechi nu se tunde părul capului, ci se lasă nişte cosiţe lungi, care întotdeauna se încreţesc şi se cheamă «peis», lature sau margină sau «perciuni». Perciunii sunt atunci de lungimea prescrisă, dacă se ajung capetele lor sub barbă. Barba şi mustăţile nu se rad nici tund, ci se poartă în lungimea naturală” (126, pp. 7-8). În colindele populare româneşti apar unele remarci privind acest mod „păgân” de a purta părul şi barba: „Şede, şede-on jid bătrân,/ Cu barba de păr păgân” (713, p. 278).

„Dispar cu încetul […] perucile la femeile cele măritate – îşi încheie Dimitrie Dan descrierea modului în care îşi purtau părul evreii din Bucovina –, care nu-şi mai taie părul înainte de cununie” (126, p. 9). Gheorghe Panu (*Amintiri de la „Junimea” din Iaşi*) descrie şi el „strania” apariţie a evreilor pe străzile Iaşiului din a doua jumătate a secolului al XIX-lea: „Totul îi deosebea [pe evrei] de români, şi totul îi făcea pe aceştia să

se revolte sau să se îngrijească. Portul atât la evrei, cât şi la evreice era deosebit; bonetele acelea de catifea garnite cu blană, antereele lungi, barbele inculte şi prolixe şi perciunii cei interminabili, iar la femei perucele mari şi păroase de pe cap cu cărarea lor lată (femeile la măritare îşi tăiau părul) care se vedea de la o poştă că-i artificială, toate acestea te izbeau ca ceva straniu şi neadaptabil" (898, pp. 16-17).

În paranteză fie spus, în 1788, „protoantropologul" american John Ladyard, călătorind prin Rusia, obseva că obiceiul evreicelor măritate de a-şi tăia părul ar fi similar cu obiceiul femeilor măritate din estul Europei de a şi-l ascunde sub basma. „Este încă unul dintre acele obiceiuri estice, odrasla geloziei orientale. În clipa în care o femeie se mărită la ei, devine însemnată, aşa cum facem noi cu un cal pe care l-am cumpărat. Să-şi ascundă părul înseamnă [la evreice] să şi-l taie, şi să-şi fi tăiat urechile în acelaşi scop nu ar fi fost mai ridicol" (387, p. 460).

Într-un articol publicat la Viena în 1877, referindu-se la „Problema evreiască în Europa de Est" (România, Polonia, Rusia), scriitorul evreu Aaron Liebermann, glumind cu amărăciune, scria că perciunul ritual al evreului este „atât de răsucit şi de lung, precum este exilul nostru" (245, p. 405).

Desigur, acest mod de a purta părul şi barba nu este impus de vreo tradiţie nebuloasă şi nedeterminată, ci de foarte vechi şi precise reglementări rituale, care au autoritatea legilor transmise de Dumnezeu lui Moise, fiind consemnate în *Tora*. De pildă: „Să nu vă rotunjiţi pletele capului vostru şi să nu-ţi retezi colţurile bărbii" (*Leviticul* 19, 27).

Din perspectiva creştinismului folcloric, unele legende populare româneşti încearcă să explice *de când* şi *de ce* au evreii astfel de obiceiuri legate de portul părului, dar – evident – personajul central al

poveştii nu mai este Moise, ci Isus. Conform legendelor populare referitoare la *înviere*, odată cu resurecţia lui Cristos revine la viaţă (din borşul în care fierbea) şi un cocoş, care începe să cânte, să dea din aripi şi să-i stropească pe evrei cu picături de zeamă clocotită, provocându-le pistrui pe corp (vezi capitolul „De ce au evreii pistrui"). Unele legende bucovinene de acest tip continuă într-un mod inedit: „Cocoşul din blidul cu zeamă învie şi, bătând din aripi, începu a cânta. Jidovii, văzând aceasta, se băgară în toate răcorile şi, de spaimă, săriră ca fripţi de la masă şi voiră s-o taie la fugă. Cocoşul însă, înainte de ce apucară a spăla ei putina, îi împroşcă pe toţi cu zeamă şi, pre cari i-a ajuns zeama, i-a împestriţat [= i-a umplut de pistrui] şi le-a umplut tot capul de râie. Şi de atunci jidovii îşi tund şi rad capul, pe unde i-a ajuns stropeala, şi numai pe de înainte, pe unde nu i-a ajuns zeama din pricina urechilor, lasă părul să crească şi poartă aşa-numiţii perciuni" (113, II, pp. 131-132).

*

Etnologii au stabilit faptul că distanţa culturală care desparte naţiile nu este impusă numai de diferenţa dintre zeii „noştri" şi zeii „lor", ci şi de diferenţa dintre unele coduri culturale, aparent minore. Se întâmplă chiar ca simple obiceiuri, graiuri sau înfăţişări diferite să mărească distanţa interetnică mai mult decât o fac doctrine religioase diferite. „Noi" ne uităm mai ales la ce şi cum mănâncă „ei", la cum vorbesc „ei", la cum îşi poartă „ei" părul. Opoziţia dintre „pletoşi/bărboşi", pe de o parte, şi „tunşi/raşi", pe de altă parte, se suprapune adesea opoziţiei identitare dintre „sălbatici" şi „civilizaţi". Dar nu este o regulă. „Fiecare dintre termeni poate să primească o valoare pozitivă sau negativă în distincţia pe care o

stabileşte între sine şi ceilalţi" (108, p. 227). Cert este că modul în care oamenii îşi poartă părul/barba – subliniază Vintilă Mihăilescu – „a servit şi serveşte încă drept operator cultural al unor departajări între «noi» şi «ei»" (552, p. 107).

În legendele populare bulgare, de exemplu, românii apar mereu ca pletoşi, pornindu-se de la asocierea omofonă dintre termenul *vlas/vlasi* („păr") şi etnonimul *vlah/vlasi* („valah") (108, p. 232). O legendă maghiară – interpolată la jumătatea secolului al XVII-lea de Simion Dascălul în *Letopiseţul* lui Grigore Ureche – marchează şi ea diferenţa identitară dintre unguri şi românii din Maramureş şi Moldova prin modul deosebit de a se tunde al acestora din urmă (77, pp. 278-279). La acestea putem adăuga şi o zicală maghiară depreciativă, care atribuie românilor pilozitate excesivă: *Szörös talpu Oláh* („Valah cu păr pe talpă").

Pentru creştini, modul evreilor ortodocşi de a-şi purta părul, barba şi perciunii rituali marchează mai mult decât o diferenţă culturală. Iată câteva zicale populare, uzuale în zona de care mă ocup: despre un lucru respingător polonezii obişnuiesc să spună „Frumos ca o barbă de evreu" (70, p. 180), iar despre un om înglodat „până peste cap în datorii" tot ei spun: „A sărutat evreul pe barbă" (127, p. 89). Proverbial pentru lungimea bărbii sale a devenit, în toată Europa, legendarul „Evreu rătăcitor". În folclorul finlandez el este numit „Pantofarul din Ierusalim", iar zicala „O barbă lungă ca aceea a Pantofarului din Ierusalim" este dublată de o explicaţie comică: „El a vrut să înghită un cal şi acestuia i-a rămas afară numai coada" (120, p. 137).

Dar toate acestea nu ar fi decât o primă fixare a „distanţei culturale". Foarte adesea, barba şi părul evreului îi dau acestuia o înfăţişare demonică. Conform unui vechi proverb german, „evreii cinstiţi" sunt un fel de fiinţe fantastice, diavoleşti,

cu semne fiziologice neumane: ei „au păr în palmă” (*Die ehrlichen Juden het Haar in der Hand*) (3, p. 69). Chiar în zilele noastre, în 1985, un informator popular din sud-estul Poloniei declara că evreii „arătau ca diavolii” pentru că „se îmbrăcau în negru, aveau bărbi lungi şi purtau saci în spinare” (70, p. 120). Un vechi proverb polonez şi german completează această imagine: „Crezuse că-l apucase pe evreu de barbă, dar îl prinsese pe Diavol de coarne” (70, p. 176, şi 3, pp. 62-63). Mai mult decât atât, dacă evreul este – aşa cum vom vedea – hărăzit Diavolului, atunci barba şi perciunii săi rituali sunt şi ei destinaţi acestuia din urmă. Nu întâmplător, „lucruri drăceşti” sunt considerate în popor nu numai fire din barba unui evreu oarecare, ci şi cele din barba unui mare rege iudeu din Antichitate. Într-o legendă românească, versificată în 1843 de scriitorul moldovean Costachi Stamati, puterea hanului tătar se află într-un talisman vrăjit care conţine „Câteva fire de păr/ Din barba lui Solomon/ Şi alte lucruri drăceşti” (14, p. 240).

Multe poezioare, aparent hazlii şi nevinovate – ajunse, prin degradarea semnificaţiei, în folclorul copiilor (128) –, pun în evidenţă relaţia dintre barba evreului şi Diavol. În România, ele sunt atestate în secolul al XIX-lea, mai ales în Moldova, unde imaginea evreului ortodox era mai prezentă: „Iese Dracul din tăciuni,/ Cu jidanul de perciuni;/ Iese Dracul de sub iarbă,/ Cu jidanul dus de barbă” (3, p. 12, şi 2, p. 39); „Jidanul cu barbă roşie/ Duce pe Dracu’ la poştie;/ Jidanul cu barbă neagră/ Duce pe Dracu’ la iarbă” (3, p. 13); „Măi jidane, barbă mare,/ Măi jidane, barba ta/ Face Dracul bidinea,/ Bidinea de văruit,/ Barba ta de zgâlţâit” (162, p. 173).

*

„Barba ta de zgâlţâit” nu este doar un vers ludic şi gratuit, inventat de copii, ci şi reflectarea unei triste realităţi sociale. Domnitorul Moldovei Mihail Sturdza a semnat în 1847 un ofis care le impunea evreilor să renunţe la portul lor tradiţional (caftan, straimel, barbă, perciuni etc.) şi care făcea referire la brutalizările şi injuriile pe care le suportau evreii ortodocşi tocmai din cauza acestei înfăţişări: „sunt adeseori supuşi la defăimări şi înjurări din partea poporului de gios, uneori şi la desplăcute tratarisiri, întâmplări ce aduc neamului evreesc nu numai întristare dar şi piedici la interesuri” (100, pp. 27-28). De fapt, se pare că ofisul domnesc avea doar menirea de a-i şantaja pe evrei, de a-i stoarce de bani în folosul domnitorului şi al funcţionarilor săi corupţi. În urma ameninţărilor cu expulzarea „perciunaţilor” – conchide inspirat Nicolae Iorga – „nu rezultară evrei mai puţini, dar fără îndoială funcţionari mai bogaţi” (193, p. 197).

În 1860, într-o circulară trimisă rabinilor din Moldova pe acelaşi subiect, Mihail Kogălniceanu considera că portul tradiţional de sorginte poloneză este o adevărată „stavilă” în calea „stârpirii antipatiilor şi prejudecăţilor naţionale” şi că îi expune pe evrei „glumelor şi chiar brutalităţilor gloatelor” (195, pp. 129-130). La rândul său, venind de la Berlin, în 1841-1842, prin Galiţia, Bucovina, Moldova şi Muntenia, dr. Iuliu Barasch – adept al *Haskalei* şi deci propovăduitor al modernizării evreilor – considera că „acest port antic a devenit o adevărată monstruozitate, care le stă [evreilor] în drum”, şi că „mulţumită acestui port se ridică o barieră inutilă, plină de ură, între evrei şi creştini” (194, pp. 75-77).

Exemple de „desplăcute tratarisiri” aplicate evreilor, de „glume şi chiar brutalităţi ale gloatelor” erau veşnicele distracţii ale găştilor de derbedei, care încercau să facă diverse „farse jidanilor”. Printre acestea – în afară de bătaie,

aruncare cu pietre, strigăte injurioase –, la mare preţ erau trasul evreilor de barbă sau de perciuni şi aruncarea de bucăţi de smoală moale şi cleioasă în bărbile lor (cum îşi aminteşte despre propria-i copilărie, petrecută la Piatra-Neamţ, Eugen Herovanu în volumul *Oraşul amintirilor*, Bucureşti, 1936; *cf.* 100, pp. 224-225).

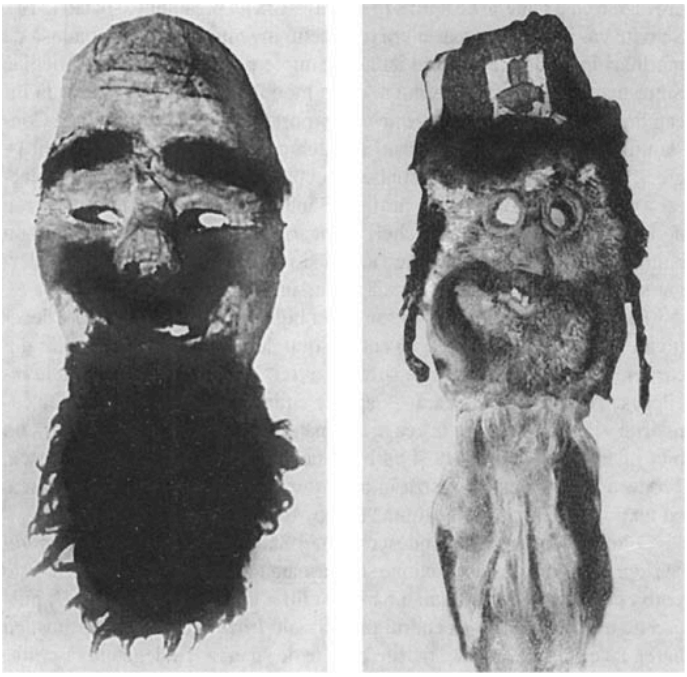
Pe la mijlocul secolului al XIX-lea, golanii din Galaţi, mai ales mateloţii greci, obişnuiau să arunce în evreii imprudenţi – care „se duceau la preumblare" în zona portului – cu „bucăţi de iască [fumegândă], înadins prevăzute cu o materie de aprins [= smoală]". Era un preambul al bătăii (314). Se pare că, în epocă, aceasta era o distracţie inventată de greci şi adusă de marinari în Moldova. Iată ce îşi aminteşte principele fanariot Nicolae Suţu, mare dregător în Moldova, despre modul de tratare a evreilor la începutul secolului al XIX-lea, într-un oraş-port locuit de greci, de lângă Constantinopol: „Pe atunci în oraşul Arnăutchioi nu locuiau decât creştini [= greci]. Evreii frecventau puţin oraşele nelocuite de turci, căci ajungeau obiectul a tot felul de jigniri […]. În timpul Săptămânii Patimilor nici un evreu nu îndrăznea să se arate [pe chei]. Ştrengarii din Arnăutchioi, prinzând un contravenient, i-au uns barba cu smoală şi i-au dat foc; nenorocitul a alergat să se arunce în mare ca să scape de arsură" (315, p. 42).

Tot un grec, Teodoros, slujitor în casa boierilor Ghica în primele decenii ale secolului al XIX-lea, inventa tot soiul de farse la adresa evreilor din cartier, pentru că „nu putea să sufere pe ovrei". Una dintre ele era să le încâlcească barba: „într-o seară – îşi aduce aminte Ion Ghica din vremea copilăriei –, pe când era odaia cea mare plină de boieri şi de cucoane, intră un biet jidan cu falca umflată şi cu barba încâlcită de nu putea să vorbească. Teodoros îi aruncase sfârleaza în barbă,

după ce-l spoise pe obraz, mască, cu un pumn de mazăre făcăluită” (824, p. 169).

O întâmplare interesantă descrie Mihail Sadoveanu în romanul *Duduia Margareta* (1907), a cărui acţiune se desfăşoară într-un sat din Moldova. Este vorba despre arderea de Crăciun a bărbii de câlţi a unei măşti de „evreu”, purtată de un ţăran român în cadrul piesei rituale *Irozii*: „Un jidov ghebos, cu barba de câlţi, sare în toate părţile cu ţipete de spaimă, cu degetele răşchirate de o parte şi de alta a bărbii. În sală, moş Ilie îl aşteaptă, îi iese înainte, îi dă foc bărbii c-o lumânare, şi toate slugile se grămădesc cu haz mare” (411, p. 123).

Pentru locuitorii iudeofobi ai mahalalelor, zgâlţâirea evreului de perciuni şi de barbă („Lasă-mă de barbă, că se rupe leuca”; *cf.* 3, p. 27), arderea sau tunderea bărbii nu erau simple amuzamente, ci – aşa cum voi arăta – gesturi de „bun creştin”. „După credinţa poporului”, notează principele Nicolae Suţu, astfel de maltratări „treceau drept lucru meritoriu” (315, p. 42). O superstiţie românească, atestată în Bucovina la 1884, spune că dacă smulgi „trei fire de păr din barba unui om roşu şi le pui într-o cofă cu apă, omori trei evrei” (32, p. 503). Era şi un act de umilire a inamicului, frecvent în această parte de lume. În spaţiul balcanic, de pildă, unde mustaţa este un semn tradiţional de virilitate, „să-ţi taie duşmanul mustaţa” era considerat un gest de mare ruşine (610, p. 29).



Măşti populare de „evreu” – Polonia, 1957 (stânga) şi Maramureş, 1960 (dreapta)

Într-o legendă moldovenească, un român şi un evreu s-au luat la întrecere: „care are sfinţi mai mulţi”, acela poate să-i smulgă celuilalt câteva fire de păr. În final, românul a câştigat această „dispută teologică” şi, „când a pus mâna în barba jidanului, bucăţică de perciun n-a mai rămas!” (639, p. 94). Adevărata victorie a creştinului nu se considera a fi simpla zgâlţâire a bărbii unui evreu înspăimântat, ci tunderea bărbii şi tăierea perciunilor săi rituali. „Distanţa culturală” era astfel anulată, iar gestul avea autoritatea unei convertiri religioase (chiar dacă forţate) şi prestigiul aducerii „ne-legiuitului păgân” la „legea noastră”. Gestul de a tăia sau smulge bărbi şi perciuni rituali căpăta el însuşi un caracter ritual (***116***). Numeroase mărturii istorice atestă că era vorba de un fapt destul de uzual. Iată câteva exemple:

În Polonia secolului al XVIII-lea, evreii convertiţi împotriva dorinţei lor erau stigmatizaţi, aplicându-li-se o „pedeapsă jignitoare”: „li se tăia câte un perciun şi jumătate de barbă, ca să se ştie

că nu sunt nici evrei şi nici neevrei", spune o relatare hasidică din epocă (344, I, p. 134).

Când sinistrul ţar Nicolae I (1825-1855) a declanşat procesul de de-iudaizare, de creştinare şi de rusificare cu sila a evreilor din „zona de rezidenţă" stabilită în vestul Rusiei (inclusiv în Basarabia), pe lângă convertirea forţată la creştinism, el a acţionat împotriva a două importante jaloane culturale iudaice: *cartea* şi *părul*. Cu alte cuvinte, pe de o parte, *Talmudul* a fost ars, din nou, în public (139, pp. 311-323), iar pe de altă parte, evreii au fost obligaţi să-şi taie perciunii şi barba, iar evreicele să renunţe la peruci (37, p. 261, şi 261, p. 31).

Din această perspectivă, situaţia nu s-a schimbat odată cu venirea noului ţar, Alexandru al II-lea (1855-1881). În 1876, de exemplu, printr-o circulară emisă la Lemberg de autorităţile habsburgice, evreii ortodocşi din Galiţia erau avertizaţi că nu pot călători în Rusia, pentru că acolo nu aveau voie să poarte barbă decât mujicii ruşi. „Uşor se poate întâmpla – comenta Mihai Eminescu această interdicţie – ca evreul austriecesc să se pomenească în mijlocul uliţei că i se taie cu de-a sila barba, perciunii şi poalele caftanului." „Fericită Rusie!", exclamă Eminescu, dar nu cu ironie, ci cu sinceră invidie (în *Curierul de Iaşi*, 18 iulie 1876; *cf.* 285, p. 181).

Se cunosc acţiunile antievreieşti înfăptuite în Ţările Române de „volintirii" eterişti în timpul *Zaverei* din 1821. Martori oculari relatau faptul că, după ce i-au jefuit şi torturat pe evreii ploieşteni, zavergiii greci au fugit din oraş de frica turcilor. Unii dintre ei au luat ca ostatec un evreu înstărit, Leibu Bicherul. Ulterior, acesta „s-a întors cu o jumătate de barbă şi o perciună tăiată" (196, p. 44).

În 1859, ministrul „trebilor din lăuntru", M. Kogălniceanu, a cerut printr-o circulară rabinilor din Moldova să-şi convingă enoriaşii să treacă de la portul „galiţian" la cel „european". „Populaţia

creştină şi oştirea – nota Elias Schwarzfeld –, interpretând rău această circulară, se înarmă cu foarfeci, atât în Iaşi cât şi în alte localităţi, cutreeră stradele şi dând de evrei le scurta caftanul, le tăia perciunii şi nu le cruţa nici barba" (322, p. 222; vezi şi 125, p. 156). Tensiunea antisemită era, în Moldova acelor zile, extrem de ridicată. În preajma acestor tulburări, la începutul aceleiaşi luni (aprilie 1859), la Galaţi avusese loc un pogrom sângeros, declanşat de o învinuire de infanticid ritual (vezi capitolul „Infanticid ritual").

În romanul autobiografic al lui Ion Călugăru *Copilăria unui netrebnic* (1936), în timpul răscoalei ţărăneşti din 1907, un personaj din mahalaua evreiască a Dorohoiului spune speriat: „Poate că iară (se) porunceşte să tundă bărbile bătrânilor [evrei], cu foarfecele de tuns oile" (197, p. 41). Se pare că asemenea evenimente s-au produs într-adevăr, pentru că şi în romanul *Răscoala* (1932) Liviu Rebreanu pune un personaj să comenteze în acest sens revoltele antievreieşti declanşate de ţăranii din Bucovina în primăvara anului 1907: „Nu-i nici-o pagubă dacă se vor pierde câţiva perciuni! zise Titu [Herdelea] râzând. Numai aşa o să mai scape satele de ei, că prea s-au înmulţit!". Simptomatică este în această frază ambiguitatea dintre „tăierea perciunilor" şi „moartea jidanilor", o ambivalenţă care apare şi în alte replici ale romanului: „Şi-a mers aşa [răscoala] câteva zile şi-a coborât [dinspre Bucovina] mereu şi mereu cu «jos jidanii» şi «jos perciunii»".

Într-un articol intitulat sugestiv „Să-i lovim în cap pe jidani?", Onisifor Ghibu răspunde negativ la întrebarea din titlu, dar descrie o situaţie uzuală în Moldova anilor '20: „Ştiţi că sunt oameni care zic: să-i lovim în cap pe jidani, pentru că ei ne iau toată vlaga. Unii s-au şi apucat, pe ici pe colo, să-i bată pe jidani, să le taie perciunii şi să le spargă

geamurile. Oare e bine asta? Eu zic că nu” (revista *Cuvânt moldovenesc*, Chişinău, 1927).

În 1938, Zaharia Stancu a glosat şi el pe marginea acestui subiect, într-un articol politic intitulat „Între Ion şi Iţic”: „Ion nu mai poate răbda. Cere pâine pentru copiii lui şi grăunţe pentru boii lui. Şi fiindcă nu i se poate da puţinul pe care-l cere, este îndemnat să-l tragă pe Iţic de perciuni, ceea ce Ion, îndobitocit cum se află de mizerie, nu întârzie să facă. După ce Ion va smulge perciunii lui Iţic, va băga de seamă că poartă pe umeri aceeaşi zeghe ruptă etc. […] Ce vor face oare toţi Ionii din această ţară când se vor trezi din amăgirea în care sunt aruncaţi?” (425).

Despre „derbedei cu chipul desfigurat de ură” (cuzişti sau legionari), care „săreau la evrei pe stradă [şi] le smulgeau barba şi perciunii”, scrie şi Elie Wiesel în memoriile despre copilăria sa din anii ’30 petrecută în oraşul natal Sighet (Maramureş) (133, p. 23). Similar descrie avocatul A. Schwefelberg tulburările antisemite din Bucureşti (noiembrie 1918), când „studenţii iorgo-cuzişti şi haimanalele din mahalale” au năvălit în cartierele evreieşti, „spărgând geamurile prăvăliilor şi ale sinagogilor, bătând pe evrei pe străzi, smulgând bărbile şi perciunii bătrânilor” (537, p. 85).

Evident, naţional-socialiştii nemţi supuneau la acelaşi tip de maltratări pe „evreii estici” care îndrăzneau să se arate în portul lor anacronic pe străzile oraşelor din Germania (331, p. 76). Una dintre marile plăceri ale soldaţilor şi ofiţerilor germani din timpul celui de-al doilea război mondial era să taie – câteodată cu baioneta! – bărbile şi perciunii purtaţi de *Ostjuden*. Ei îşi făceau fotografii în această postură eroică, pentru a le trimite, cu mândrie, acasă. Aşa au supravieţuit până în zilele noastre astfel de mărturii vizuale (vezi 198, II, p. 169; 687, p. 55; 135, p. 228).

Alteori, evreilor polonezi li se ardeau pur şi simplu bărbile şi perciunii rituali (784, p. 28).

Militar german SS tăind cu foarfeca barba și perciunii rituali ai unui evreu polonez (cca 1940)

La situaţii umilitoare de acest gen, cei mai mulţi evrei asistau resemnaţi, fără să îndrăznească măcar să schiţeze o ripostă. Un proverb evreiesc sintetizează cum nu se poate mai bine acest amestec de laşitate şi înţelepciune: „Mai bine evreu fără barbă decât barbă fără evreu” („Barba las-o să se ducă, capul să trăiască”, în versiunea lui Anton Pann, *Povestea vorbei*, 1847, sau, în versiunea turcească, „Barbă pentru cap jertfă fie”; *cf.* 840, p. 95). Naşterea şi supravieţuirea unei asemenea zicale demonstrează frecvenţa situaţiilor în care evreul trebuia să aleagă între barbă şi propria sa viaţă. Pe la jumătatea secolului al XIX-lea, unii evrei au adoptat – apropo de „portul nemţesc” – un oportunism mai lipsit de griji, un compromis între „reformatori” şi „tradiţionalişti”, sugerat de un alt proverb evreiesc: „Fii neamţ între nemţi şi hasid între hasizi” (110). Cu alte cuvinte, se recomanda o integrare moderată a evreului în societatea autohtonă, fără sacrificarea specificului iudaic. Acest tip de echilibru – greu de ţinut – fusese propovăduit evreilor din spaţiul germanofon de Moses Mendelsohn, în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea. Pe seama lui se pune un

slogan social care, în ultimele decenii ale secolului al XIX-lea, a devenit uzual şi în cercurile „iluminiştilor" evrei (*maskilim*) din estul Europei: „Fii om [ca toţi ceilalţi] pe stradă şi evreu acasă" (123, p. 845; 199, p. 135).

*

Pe lângă îmbrăcămintea tradiţională, barba şi perciunii rituali ai evreului erau semne sigure şi rapide de identificare etnică. Ele au fost folosite ca mărci identitare, nu numai în iconografia creştină, ci şi în teatru (fie el popular sau cult, românesc sau evreiesc), atunci când actorul trebuia să întruchipeze un evreu. În cadrul ritualurilor mascate dintre Crăciun şi Anul Nou – în alaiul „Caprei", de exemplu –, câţiva ţărani „se fac jidovi" (32, pp. 319 şi 330) sau „se îmbracă jidani" (200, p. 110). Francisc Nistor a publicat una dintre puţinele imagini ale unei astfel de „măşti de evreu" din Maramureş. Toate elementele de recunoaştere despre care am amintit sunt reprezentate în exces în această mască: perciuni lungi, care ajung până sub bărbie, mustăţi confecţionate din păr de coadă de cal şi barbă ca de ţap – exagerat de lungă, de 24 de centimetri – făcută din fuior de cânepă (131, pp. 32 şi 64). Măşti similare „de jidan" se purtau în alaiul „Caprei" şi în Moldova: „Jidanul Bercu îi îmbrăcat cu ciubote, cu suman, pe sub care îşi vâră niscaiva bulendre ca să-şi facă un gheb în spate […]. În cap are o pălărie, pe marginile căreia sunt cusute cozi de vulpe […]. Pe faţă poartă un obrăzar făcut din meşină, punându-i de o parte şi alta doi perciuni cum au jidanii, sprâncene, mustăţi şi barbă din păr de coadă de cal" (491, p. 383). În unele zone ale Transilvaniei, acestui tip de „barbă ca de ţap" i se spune în limbaj popular „barbă jidov[e]ască" (200, p. 18).

Tot din Maramureş s-a păstrat o fotografie, realizată de folcloristul Tache Papahagi în 1922, reprezentând doi tineri ţărani mascaţi în Iosif şi Maria din cadrul dramei religioase populare *Viflaim* (termen corupt din Betleem), despre naşterea lui Isus. Ţăranul care-l interpretează pe Iosif este costumat exact aşa cum arătau evreii ortodocşi din zonă la începutul secolului XX: cu pălărie şi caftan negru, cu barbă şi perciuni mari; doar că a uitat să-şi schimbe şi opincile (13, fig. 45).

Având toate elementele portului tradiţional (inclusiv barbă şi perciuni rituali), evreii ortodocşi apar pe scenă şi în cadrul teatrului cult din a doua jumătate a secolulului al XIX-lea. Personajele imaginate de Vasile Alecsandri (Herşcu boccegiu, jupânul Moise, Şloim şi Şafăr) sunt evrei antipatici şi imorali, având o înfăţişare ridicolă şi vorbind o limbă stricată. Pentru abuzul de jargon româno-idiş din piesele sale, dramaturgul a fost criticat atât de Mihai Eminescu în 1870 (129, p. 56), cât şi de George Călinescu în 1941 (130, pp. 314-315). Acesta din urmă i-a reproşat lui Alecsandri şi imaginarea unor personaje care ar fi, „profesional vorbind, inverosimile", precum orândarul evreu şi arendaşul grec, din *Lipitorile satului*. În aceeaşi epocă (prin 1876), evreii habotnici erau prezentaţi caricatural chiar şi pe scena teatrului evreiesc, care se năştea în acei ani, sub conducerea lui Avram Goldfaden, la Iaşi, în grădina cârciumii „La pomul verde" (201). Într-o recenzie din 1876, publicată în *Curierul de Iaşi* şi semnată chiar de Mihai Eminescu – cea mai veche atestare a unui teatru evreiesc din lume –, poetul îl laudă pe „actorul ce joacă pe hasid", pentru talentul cu care acesta „a reprezentat pe evreu, [aşa] cum îl vedem în toate zilele". „Un alt actor – continuă cronicarul de teatru Eminescu –, pe care-l credem cel mai talentat din trupa toată", a interpretat un tânăr

evreu talmudist, „un *studiosus theologiae*”, „cu barba neagră, tunsă în mod deosebit” (129, p. 363)

În 1867, tot la Iaşi, s-a interpretat în premieră piesa lui Ioan Lupescu intitulată *Paragraful 37 sau Palestina la Iaşi*. Jucată cu mare succes în toată Moldova (în 1875, de exemplu, era programată la Teatrul din Focşani), comedia avea ca protagonist un evreu cămătar ridicol, Moisilică Hop, care – cu toate că purta îmbrăcăminte tradiţională, barbă şi perciuni rituali – visa să devină deputat. Eroul nu ajunge în Parlament, ci în închisoare, aşa cum anunţă de la bun început *motto*-ul piesei:

> A deputat visează, deşi e’nperciunat,
> Dar spiritul femeii în temniţă l-au dat (125, p. 151).

Piesa era inspirată din actualitatea epocii. Subiectul ei era sugerat de dezbaterile (din Parlament şi în presă) şi de agitaţiile stradale (inclusiv devastarea Templului Coral) declanşate de problema emancipării politice a evreilor, cu ocazia adoptării Constituţiei din 1866. O Constituţie care, prin Articolul 7 („Numai străinii de rit creştin pot dobândi calitatea de român”), a amânat cu peste o jumătate de veac emanciparea evreilor din România.

*

Visul evreului „înperciunat” de a deveni parlamentar (ca în piesa comentată mai sus) aduce în discuţie un subiect cumva tangent: democraţia parlamentară (ca, de altfel, şi capitalismul, comunismul, constituţionalismul, pacifismul sau drepturile omului) a fost receptată ca fiind, chipurile, „o invenţie jidovească”.

În 1908, de exemplu, antisemitul doctrinar A.C. Cuza susţinea că evreii sunt purtătorii unor noi germeni de disoluţie socială: umanitarismul,

ateismul, socialismul şi „democraţia cu perciuni” (A.C. Cuza, *Naţionalitatea în artă*, 1908; *apud* 67, p. 45). Revista *Adevărul literar şi artistic*, fiind democrată şi de stânga, era considerată „jidovită” şi poreclită *Perciunul literar şi artistic*. În 1905-1906, în anii revoluţiei burghezo-democratice din Rusia, membrii organizaţiilor ultranaţionaliste „Ruşii adevăraţi” şi „Sutele negre” participau la pogromuri cu strigătul „Jos Constituţia şi evreii!” (37, p. 283). Peste două-trei decenii, legionarii români strigau „Jos politicienii şi jidanii!”, pentru că aceştia ar fi „nenorocirea neamului nostru” (211).

Polemică între ziarele *Universul* şi *Adevărul*. Fiind considerat un cotidian socialist şi ca atare „jidovit”, ziarul *Adevărul* este personificat printr-un evreu cu perciuni şi nas coroiat. În epocă, *Adevărul literar* era poreclit *Perciunul literar* (130, p. 557) (caricatură pe coperta publicaţiei lui I.L. Caragiale *Moftul*, nr. 2, 20 mai 1901)

„Democraţia română a fost – postula Ştefan Zeletin în 1927 – […] o creaţie a străinilor” (741,

p. 26). Bineînţeles, prin „străini”, Zeletin îi avea în vedere mai ales pe evrei. Într-un studiu din 1924 (*Ţărănismul, un suflet şi o politic*ă), filozoful Constantin Rădulescu-Motru susţinea că, din punct de vedere politic, evreii din România sunt „anticonservatori” şi „antitradiţionalişti”, îmbrăţişând „democratismul” şi „parlamentarismul”. „Este aceasta un bine, este aceasta un rău?”, se întreabă filozoful român şi tot el îşi răspunde: mai degrabă „este un rău” (485, pp. 358-360). Tot în anii ’20, cărturarul de stânga Mihai Ralea credea şi el că mentalitatea evreilor este „progresistă, justiţiară şi democrată”, doar că – neavând impulsuri naţionaliste – el considera aceste trăsături psihoideologice ca fiind benigne (204, p. 66). Aceasta, spre deosebire de ultranaţionalistul Corneliu Zelea Codreanu, de pildă, pentru care democraţia era „masonă”, pentru că e „pusă în slujba marei finanţe naţionale sau internaţionale jidoveşti” şi pentru că „transformă milioanele [*sic!*] de jidani în cetăţeni români” (392, p. 412; 202, pp. 55 ş.u.). Dar şi spre deosebire de Emil Cioran, care în 1936 propovăduia dictatura pentru că „regimul democratic al României n-a avut altă misiune decât să apere pe evrei şi capitalismul iudeo-român” (512, p. 133). Şi pentru dictatorul Ion Antonescu „democraţia înseamnă iudeocraţie” (afirmaţie făcută în 1943; *cf*. 243, p. 511).

În 1980, în plin regim naţional-comunist instaurat de Ceauşescu, într-un articol violent antisemit (nesemnat, dar scris probabil de Corneliu Vadim Tudor, actualul preşedinte al Partidului România Mare), publicat în revista ultranaţionalistă *Săptămâna* (nr. 509, 1980), evreii sunt prezentaţi ca având toate viciile cunoscute („rău mirositori”, „trufaşi”, „gheşeftari”, corupţi, nepatrioţi etc.), inclusiv pe acela de a fi „dascăli de tarantelă democratică” (545).

La rândul său, după şase decenii de totalitarism în România, ultranaţionalistul Ion Coja înţelege în 1993 să lupte împotriva democraţiei (văzută ca „o invenţie a stângii"), aducând argumentul că, pasămite, „votul democratic" al evreilor de acum două mii de ani l-ar fi condamnat pe Isus la moarte (vezi *Noua dreaptă*, nr. 1, 1993 – revista Partidului Dreapta Naţională) (157, p. 101). Răsfoind literatura ultranaţionalistă din Rusia de azi, îl vom găsi pe „evreul democrat", evident „provenit din khazari", „crucificându-i" pe ruşi şi conducând lumea, văzută ca un „bal al Diavolului" (908, p. 126). De regulă, nostalgicii comunismului şi naţionaliştii de extremă dreapta din ţările post-comuniste percep democraţia ca pe o „idee jidovească" (623, p. 139).

3. De ce au evreii pistrui

„…când aveam pistrui ca un ovrei…"

Mircea Eliade,
Romanul adolescentului miop,
1924

În cadrul aceluiaşi ciclu de legende româneşti, având-o pe Sfânta Maria ca protagonistă, un alt episod se referă la o caracteristică fizionomică presupusă a fi specifică evreilor: prezenţa pistruilor pe faţă şi pe corp. Ajunsă la locul răstignirii lui Isus, Maica Domnului îi găseşte pe „jidani" aşezaţi la masă, pregătindu-se să mănânce.

Şi au fiert jidanii un cocoş
Şi au făcut dintr'ânsul borş
Şi l-au pus în strachină
Şi-au zis Maicii Domnului:
– Când a învia

Cocoşul acesta
Şi se va sui
Pe marginea strachinii
Şi va bate din aripi
Şi a cânta
Atunci a învia
Şi Iisus Nazarineanul!
Şi cocoşul a înviat
Şi a cântat
Pe marginea strachinii
Şi din aripi a bătut
Şi pe jidani i-a stropit
Şi pe toţi i-a opărit
Şi de-atunci îs jidanii pestriţi
[= pistruiaţi]
(*22*, p. 221; 64, p. 116).

Pentru a justifica şi culoarea roşcată a pistruilor, în unele legende populare ardeleneşti cocoşul îi stropeşte pe evrei cu picături de sânge (22, p. 282). În altele, cocoşul însuşi preia culoarea roşie; vezi zicala populară: „Jidovul e stropit de cocoşu' roşu" (3, p. 24). În spaţiul german, cocoşul nu-i stropeşte pe iudei nici cu picături de borş clocotit, nici cu picături de sânge, ci cu stropi de excremente; de aceea, în limbaj popular, pistruii sunt numiţi *Judas Dreck* („găinaţul lui Iuda"). Originile legendei populare par să fie într-un text apocrif neotestamentar, intitulat *Acta Pilati*, în care Iuda îşi bate joc de Isus spunându-i că va învia din morţi atunci când va învia cocoşul care tocmai se prăjea în tigaia sa (63, pp. 152 şi 282).

Într-o legendă versificată, culeasă într-o comună din judeţul Buzău, „ovreii" cred că trecerea lui Isus în nefiinţă este ireversibilă:

Maica Domnului s-a sculat
Şi ovreii au văzut-o
Şi i-au zis:
– Mario, Mario,

Când s-o face pânea spic de grâu
Şi paharul de vin viţă de strugure
Şi ouăle albe de la babă roşii
Şi cocoşul din strachină o învia
Şi din aripi o da
Atunci fiul tău o învia!
Dar nici vorba nu sfârşea
Şi pânea spic de grâu (se) făcea
Paharul viţă de strugure se făcea
Şi ouăle albe se roşea
Şi cocoşul învia
Şi pe toţi [= ovreii] îi orbea
Şi domnul Hristos învia
(30, p. 25; vezi şi 22, p. 228, şi 309, p. 339).

În finalul acestui episod se poate observa o deturnare de semnificaţie sau, mai exact, o suprapunere de motive mitice. Stropii de zeamă clocotită care sar de pe aripile cocoşului şi cad pe feţele evreilor nu le mai produc acestora pistrui (probabil că pedeapsa a părut prea blândă), ci provoacă orbirea lor – sancţiune tipică aplicată evreilor necredincioşi (vezi capitolul „Evreul orb, surd şi mut").

Legenda etiologică a cunoscut numeroase variante, versificate sau nu. În unele dintre ele, peştele ia locul cocoşului (491, p. 154). În altele, îl dublează: „păstrăvul a dat din coadă şi i-a stropit [pe jidani]; şi cocoşul a bătut din aripi ca să cânte şi iar i-a stropit pe obraz, şi de atunci au rămas şi ei pestriţi pe obraz". Publicând la sfârşitul secolului al XIX-lea această variantă moldovenească a legendei (*De ce evreii au pistrui pe obraz?*), B.P. Hasdeu o includea într-o specie de literatură populară căreia folcloriştii – spunea el – „nu i-au găsit încă un termen propriu, numind-o deocamdată «de ce», «the why»" (176, III, col. 2596). Indiferent de variante, toate legendele de acest tip ajung la aceeaşi concluzie: „Şi de atunci sunt *toţi jidovii* pestriţi, de atunci au ei alunele pe

faţă” (113, II, p. 158) sau „De atunci [şi de aceea] au jidanii pistrui” (259, p. 53), ca pedeapsă pentru că nu au crezut în Cristos şi în învierea sa.

Pistruii de pe chipul unui român creştin sunt consideraţi a fi un semn infamant, un semn care (ca şi părul roşu) aduce ghinion. Adesea, astfel de oameni „în-semnaţi” sunt „socotiţi drept jidovi” şi se crede că, din această cauză, „petele de pe faţă li se pot înmulţi”. În Moldova, de exemplu, ca să scape de aceste semne de „piază rea”, în noaptea de Sân Petru (29 iunie), „oamenii pistruiaţi” rostesc descântece şi „se spală cu apă în miezul nopţii, când cântă cocoşul” (112, p. 152; 64, p. 272). Şi în acest caz pare să fie vorba de suprapunerea a două motive mitice independente, unul canonic şi celălalt apocrif: pe de o parte, cocoşul evanghelic, care cântă în noaptea când Apostolul Petru se leapădă de Isus, iar pe de altă parte, cocoşul legendar, care le provoacă evreilor pistrui la învierea lui Isus. Datorită acestei contaminări, se crede că apa de la miezul nopţii de Sân Petru ar fi un bun remediu magic împotriva pistruilor.

4. Omul roşu (piază rea)

În mitologia populară

Diversele credinţe populare care asociază evreul cu „omul roşu” au fost generate nu doar de prezenţa la evrei a pistruilor, dar şi de cea a părului şi a bărbii roşii („Jidanul cu barbă roşie/ Duce pe Dracu’ la poştie”; *cf.* 3, p. 13). În încercarea de a evita folosirea unui clişeu (de genul „evreii au părul roşu”), la sfârşitul secolului al XIX-lea, folcloristul Dimitrie Dan scrie despre evreii din Bucovina că au „părul brun”, iar câteodată de „coloare blondă, ba chiar şi roşie” (126, p. 7).

Una dintre cauzele legendare ale caracteristicii cromatice amintite pare a fi – aşa cum am văzut – malefica hemoragie (*fluxum sanguinis*) de care suferă evreii, ca urmare a blestemului ca sângele lor să li se scurgă pe corp („sudori mari de sânge"), dar şi „pre păr şi pre barbă" (19, II, p. 117; pentru Europa de Vest, vezi 4, pp. 122 ş.u.). Tot în acest context poate fi amintită o altă „maladie evreiască": *menstruaţiile masculine* – o credinţă aberantă referitoare la evrei, o prejudecată din zona bio(i)logicului, care a supravieţuit în mod miraculos din Evul Mediu până în pragul secolului XX (503 şi 88, p. 256).

Culoarea roşcată a părului, a bărbii şi a pielii (datorată pistruilor) este percepută de mentalitatea populară ca fiind o anomalie fizică, una care denotă o anomalie psihică sau morală corespunzătoare. „De omul roş, spân şi însemnat – spune o superstiţie moldovenească – să te fereşti, că-i buclucaş" (34, p. 25). Cel cu barbă roşie este considerat a fi mult mai rău decât spânul. Într-o „istorioară" culeasă de Iordache Golescu la începutul secolului al XIX-lea se spune că, atunci „când Dumnezeu împărţea bărbile", spânul ar fi ajuns prea târziu. Se isprăviseră toate felurile de bărbi, în afară de cele roşii. Pe acestea nu le lua nimeni, pentru că se credea că aduc ghinion. „Aşa eu – spune spânul din poveste –, ca să scap de acest ponos, n-am primit barbă roşie [preferând să rămân spân]" (345, p. 77).

Într-un basm săsesc (*Die Drei Rotbärbe*) cules în Transilvania la sfârşitul secolului al XIX-lea eroul este sfătuit să se ferească de cei trei „oameni cu barba roşie, că nu-i lucru curat"; până la urmă, aceştia se dovedesc a fi trei draci. Şi pentru românii din Transilvania „omul roş" este „cel mai periculos duh necurat" (56, p. 121).

„Oamenii cei însemnaţi […], cu barba roşie ca para focului, sunt foarte răi la inimă şi primejdioşi" sau „Oamenii cu părul roşu sunt răi",

sună credinţe populare atestate în Moldova şi Bucovina (34, p. 25; 137, p. 260; 309, p. 40); căci „Pre omul rău îl înseamnă Dumnezeu”, spune un proverb ardelenesc (32, p. 528). La fel se crede chiar şi despre animalele care au blana roşcată. Tot în Moldova de Nord, de exemplu, conform tradiţiei populare, se recomandă „Să nu ţii câne roşu la casă” (137, p. 47), iar „vaca roşie” este considerată o întrupare a diavolului, care trebuie alungat cu ajutorul descântecelor magice (259, p. 398). Credinţe similare au şi ungurii. Un vechi proverb maghiar spune: „Câine roşu, mânz roşu, om roşu, nici unul nu-i bun” (34, p. 25). De fapt, asemenea superstiţii au o vechime milenară, mai ales în Orientul Apropiat. La caldeeni se credea că „templul în care intră un câine roşu este părăsit de zei” (386, p. 5), iar la evrei „juncana roşie” era menită sacrificării (*Numerii* 19, 1-3).

Conform răspunsurilor la chestionarul trimis în mediul rural de B.P. Hasdeu, în ultimul pătrar al secolului al XIX-lea, *oameni roşii* erau numiţi cei care aveau părul şi barba roşii şi/sau pistrui pe faţă. Se credea că aceştia „sunt evrei” sau că „se trag din ei” ori că „au însuşirile lor”. „Oamenii roşii” sau „cei cu părul roş” sunt „oameni însemnaţi”, „răi”, „necuraţi sau diavoli”, „primejdioşi”, „vicleni”, „abraşi” sau „răi la piez” (aducători de ghinion), „cari de obiceiu deoache lumea” (32, pp. 501-503; 149, p. 100). Faptul că evreii şi, în general, oamenii cu părul roşu au puterea de a deochea este o superstiţie valabilă şi în ţările din vestul Europei (33, p. 189).

În Maramureş se folosea un descântec special împotriva deochiului provocat de evrei:

De-i de jid,	De-i de jidaucă,
Crepe-i boaşele;	Crepe-i ţâţele… (*13*, p. 284).

Interesant este că, pentru mentalitatea populară, evreul (şi mai ales cel „roşu") provoacă deochiul, dar – dacă el însuşi suferă de această boală – nu poate fi vindecat prin descântece. Acest tabu este transmis descântătoarelor prin tradiţia orală: „Jidovilor şi ţiganilor să nu descânţi [de deochi] – sună o interdicţie magică atestată la românii de la est de Nistru –, că nu-ţi ajută ţie" (160, p. 66).

S-ar putea ca deochiul provocat de evreu să poarte în popor denumirea de „boală ovreiască" (sau „jidovească"), despre care aminteşte (din păcate, fără să dea amănunte) Artur Gorovei în studiul său din 1931 privind *Descântecele românilor* (150, p. 98). Este, de asemenea, posibil ca „boala ovreiască" să fie una dintre denumirile populare ale sifilisului, căruia i se mai spunea – pe lângă *şangăr*, *şancru*, *sfreanţ* – şi „lepră ovreiască" (695, p. 99). În 1937, Mircea Eliade era îngrijorat că „neamul românesc" va sfârşi „surpat de mizerie şi sifilis, cotropit de evrei şi sfârtecat de străini" (675, p. 63). Promovată de foarte mulţi publicişti şi ideologi antisemiţi, imaginea „evreului sifilitic" era totuşi contrazisă de alţii, nu mulţi. Argumentele acestora din urmă erau baia rituală pe care o practica evreul, obişnuinţa lui de a consulta doctorul şi chiar lipsa printre evrei a militarilor, consideraţi principalii transmiţători ai bolilor venerice. „Cât pentru boalele veneriene – scria un jurnalist român la 1885 –, sunt foarte puţini [jidovi] bănuiţi, că mai n-au militari ca să le poarte pe la case şi să le ducă cu cinste şi mărire până în creierii munţilor" (***735***).

Un descântec de deochi asemănător cu cel de mai sus a fost cules în 1890, în nordul Moldovei, de la o descântătoare evreică, mama folcloristului Moritz Cahana (alias Mihail Canianu) (533, p. 141). De altfel, în această regiune, practicarea descântecului în scopuri terapeutice de către evrei şi evreice nu era un fapt accidental (323, p. 126). Paradoxală este credinţa că evreica poate să

deoache, dar tot ea deţine antidotul. În Bucovina, de exemplu, se crede că, dacă un copil a fost alăptat de o evreică, nu se va prinde deochiul de el (547). La macedoromâni, doar Isus are această dublă putere asupra copilului: „De mine deochiat,/ De mine vindecat” (533, p. 162).

În descântecele culese în 1939 din zona Munţilor Apuseni (o enclavă etnică foarte conservatoare), „potca” – boala de deochi, dar şi fiinţa demonică ce o provoacă –, ea însăşi roşie („înfocată”), este ameninţată, blestemată şi aruncată în „marea roşie”. În aceste texte magico-rituale (a căror modificare este de neconceput) se vorbeşte despre „Potca de jidov” sau despre deochi provocat de:

> Stâng ochi de jidov,
> Stâng ochi de jidovoaică (151, pp. 136-137).

Piaza rea cu care este asociat evreul este dublată în acest caz de piaza rea atribuită ochiului stâng. Într-adevăr, pentru mentalitatea magică, ochiul stâng este – în opoziţie cu cel drept – încărcat de o simbolistică malefică, maladivă şi demonică (152, p. 197), în perfect acord cu simbolistica generală a *stângii* şi a *dreptei* (139, p. 267).

Câteodată, „omul roşu” este malefic omnipotent. El le provoacă oamenilor nu numai deochiul, ci „toate bolile”. Mai ales dacă el este străin, adică „trecător” şi „prin sate umblător”, ca în unele descântece româneşti:

> A fost un om roşu trecător,
> Din nouă sate viitor,
> Şi peste (cutare) a suflat
> Şi toate boalele i-a dat (150).

În proverbe, credinţe şi basme populare româneşti (dar şi din alte zone ale Europei), „omul roşu” (ca şi evreul) nu este doar negativ valorizat

(„De omul roş să te fereşti, că-i buclucaş”, „Să te ferească Dumnezeu de omul roşu! Să fugi de el ca dracul de tămâie”, „De omul roş, spân şi însămnat să fugi cât îi trăi”), ci chiar şi demonizat: „De omul roş să fugi, că e omul dracului”, „Să te păzeşti mai bine de omul roşu decât de dracul cu coarne”, „Dracul se preface în omul roşu”, care sălăşluieşte pe *Dealul roşu*, la *Mărul roşu*, în *Marea Roşie* etc. (137, p. 249; 32, pp. 501-502 şi 528; 34, pp. 24-26; 312, p. 401; pentru înţelesul de „lume de dincolo” al acestor toponime mitice, vezi 171, p. 452). Înşişi copiii Diavolului – cu care acesta mai schimbă, în leagăn, copii normali, nebotezaţi – devin „oameni roşii”, cu „barbă şi musteţile roşii” (259, p. 433). Mai mult decât atât, conform unei credinţe populare româneşti, însuşi „Antihristul are să se nască, în vremea de apoi, dintr-o femeie roşie” (176; 137, p. 6). Identitatea etnică a acestei mitice „femei roşii” apare dintr-o altă formulare a aceleiaşi credinţe: „La sfârşitul lumei […], Lucifer se va naşte din o jidaucă” (259, p. 214). Pentru că Iuda Iscarioteanul – considerat în popor „strămoşul iudeilor”, dar şi ipostază a Diavolului – avea părul şi barba roşii (cel puţin aşa era întruchipat în iconografia medievală) (vezi ***235***), roşcovanii erau consideraţi fiinţe ale Diavolului (numit în poveşti *Le Seigneur-Rouge*) (34, pp. 26 şi 243). De aceea, în unele regiuni din Franţa oamenilor roşcaţi li se interzicea meseria de preot (63, pp. 125 şi 152). Chiar şi la evrei, „omului roşu” i se atribuiau puteri deosebite, pentru că doar unul la fel îi putea veni de hac. „Pentru un evreu roşu [= *a roitin Jid*] – spune un proverb idiş – e de trebuinţă un evreu roşu” (300).

Într-o nuvelă a lui I.L. Caragiale (*La conac*, 1900), protagonistul se întâlneşte pe drum cu o întrupare a Diavolului (în final, dispare la semnul crucii). „După chip şi port”, duhul rău are trăsăturile (stereo)tipice ale unui evreu: e roşcovan, e negustor „de cari umblă pân sate după

daraveri", oferă drumeţului „un şip cu rachiu" etc. Întâlnirea pe drum cu acest demon se dovedeşte a fi de rău augur. În afară de faptul că este „om roşu", el este şi „şaşiu". Ambele elemente sunt de „piază rea" şi provocatoare de deochi: „când se uită drept în ochii tânărului, îi face aşa, ca o ameţeală, cu un fel de durere la apropietura sprâncenelor" (862, p. 138).

De regulă, se crede că cei care au puterea magică de a deochea o au şi pe aceea de a blestema. Cu alte cuvinte, nu numai uitătura lor ar fi încărcată de energie negativă, ci şi rostirea lor. Câteodată, „evreului imaginar" – ca purtător de „piază rea" – i se atribuiau ambele vicii. Blestemul proferat de el, de exemplu, era considerat a fi extrem de puternic şi de eficient: „Oamenilor le era frică să facă vreun rău evreilor, pentru că, dacă te blesteamă un evreu, cu siguranţă te va paşte ghinionul" – declară o informatoare din estul Poloniei, de religie creştin-ortodoxă, citată de Alina Cała, care publică mai multe „poveşti adevărate" despre felul în care diverse blesteme proferate de evrei s-ar fi adeverit întocmai (70, pp. 131-132). De asemenea, la începutul secolului XX, în Volînia (la intersecţia dintre Moldova, Polonia, Ucraina şi Belarus) au fost atestate situaţii în care creştinii veneau la sinagogă şi se rugau la „Dumnezeul evreu" să le blesteme duşmanii (70, p. 140). Toate acestea, în condiţiile în care *a blestema* era un act magic strict interzis de vechile reglementări religioase ale evreilor (*Leviticul* 24, 15-16).

În literatură şi politică

Clişeu al literaturii populare, „evreul roşu" a fost preluat şi în literatura cultă. La Gogol (*Taras Bulba*, 1835), de exemplu, printre „jidănuşii murdari şi zdrenţăroşi, cu părul creţ" din ghetoul varşovian („Uliţa jidovească") apare „un ovrei

roşcovan, cu obrazul atât de pistruiat încât semăna cu un ou de vrabie” (660, p. 172).

Şi Liviu Rebreanu şi-a „colorat” protagonistul nuvelei *Iţic Ştrul, dezertor* (scrisă în 1919) cu tuşe şi însemne identitare considerate specifice. Hangiu din Fălticeni, Iţic Ştrul are „pielea foarte roşie”, „punctată cu pistrui cafenii cât urmele de vărsat”, are „părul cărămiziu, rar şi murdar”, iar „din mijlocul feţei păroase şi roşcovane, nasul coroiat şi subţire se ridică brusc, dominator” (263, p. 169). „Barbă roşcovană” are şi cârciumarul evreu Avrum din romanul *Ion*, publicat în 1920 (737, p. 41). Nici evreii moldoveni din proza lui Mihail Sadoveanu nu arată altfel. Jupânul Iosub – crâşmarul din povestirea *Comoara dorobanţului* (1905) – are perciuni rituali, „barba roşie şi obrazul pistrui”, Ştrul – birjarul din romanul *Floare ofilită* (1905) – apare „cu perciuni, cu barba şi mustăţile roşcate şi cu obrazul ca stropit cu sânge” (377, pp. 99 şi 142), jupânul Şulăm – negustorul ambulant de apă gazoasă („zodă electrică”) din nuvela *Mormântul unui copil* (1906) – are „barba rară, roşcată, ascuţită; cu mustăţi lungi, subt un nas mare, c-o faţă plină cu pistrui”, jupânul Avrum – orândarul din povestirea *O umbră* (1906) – este descris şi el cu „barba roşie” (410, pp. 13 şi 280), iar domnul David – negustorul din romanul *Baltagul* (1930) – are barba şi mustăţile ca „o mască de arici roş; stropituri mărunte de aceeaşi coloare îi pătau partea neblănită a obrazului” (437, p. 54). Scriitorul cernăuţean Gregor von Rezzori (1914-1998) nu face economie de clişee atunci când descrie în textele sale memorialistice (*Memoriile unui antisemit*, 1979) un „evreu inconfundabil” din Bucovina: „Faţa lui acoperită de puf roşcat şi înconjurată ca de-o blană de cârlionţi sârmoşi şi arămii era stropită de pistrui. Părea un berbec tânăr care se uită de-aproape la flăcările unui foc” (873, p. 37).

În anii ’30, şi poetul evreu H. Bonciu îşi vede conreligionarii în aceleaşi tuşe cromatice:

> Îndrăgostit de ea, i-am revăzut strămoşii,
> În sinagogi, pe bănci… şi azi parcă-i aud…
> Au bărbile cărămizii şi au perciunii roşii,
> Şi tălmăcesc o perifrază din *Talmud* (691, p. 176).

În nuvela *La ţigănci* (scrisă în 1959), Mircea Eliade foloseşte „părul roşu aprins” al prostituatei evreice ca semn de identitate etnică. Mai ales că protagonistul acestei povestiri fantastice este pus să treacă – precum eroul din basme (153, pp. 320-321) – o tipică probă iniţiatică, de identificare a fetei după înfăţişare: „Să ghiceşti care-i ţiganca, care-i grecoaica, care-i ovreica…” (154, p. 452).

Nu altfel este imaginată „«jidanca» afurisită” Estera Hirsch, ceva şefă „pe linie de UTM” în Bucureştiul anilor ’60, personaj din romanul *Orbitor* semnat de Mircea Cărtărescu. Cu „pielea albă ca smântâna, constelată până şi pe fese, până şi pe labii de pistrui”, frumoasa şi focoasa Estera avea „părul ca flacăra”, „ca un drapel”, iar „părul de pe pubis [era] roşu asemeni coperţilor operelor lui Lenin”. „Jidovcuţa” avea pielea „numai pistrui vizibilă prin ochiurile de plasă ale ciorapilor”. Galiţiana Miriam, „fata israelitului bijutier” – un alt personaj cărtărescian –, are „părul roşu ca flacăra”, „zulufi roşcaţi şi pistrui pe nas şi pe umerii obrajilor” (854).

*

Mai interesant este însă felul în care imaginea „evreului roşu” a fost folosită în textele cu caracter socio-politic. În 1905, de pildă, în jurnalul său de călătorie prin Basarabia, N. Iorga a descris adesea anume acest tip de evrei: „roşcaţi, cu pistruie”, „cu barba roşie, încâlcită şi mântuită’n ţurţuri”, barbari

„care par că vin de-a dreptul din Asia înfocată” (429, pp. 7 şi 93). Tot „roşcaţi şi pistruiaţi” îi vedea Henri Stahl la începutul secolului XX pe evreii comercianţi care ar fi „asediat” cartierul bucureştean Dudeşti-Văcăreşti (843, pp. 103 ş.u.). Într-un interviu acordat la 10 ianuarie 1938 ziarului *Paris-Soir*, poetul Octavian Goga, pe atunci prim-ministru al României, credea că „evreii de tip pur semit [sefarzi], cu ten măsliniu, cu ochi negri, cu păr negru, în general, destul de fini şi de rasaţi” şi cu care, „la rigoare, ne-am fi putut acomoda”, nu au „nimic în comun” cu „evreii barbari” [aşkenazi], „cu tenul roşcat, cu ochii oblici, cu figura lată şi plată”, care ar fi năvălit în România „din Polonia şi Rusia” (244, p. 24). Este imaginea clasică a mediilor antisemite româneşti. Bătându-şi joc de scriitorii evrei sau „jidoviţi”, cu „rasa lor” şi „taraba lor”, Vintilă Horia îi numeşte „criticaştrii pistruiaţi” (*Sfarmă Piatră*, nr. 48, 22 octombrie 1936). Într-o altă revistă legionară, Elena Wolf-Lupescu (poreclită „Roşcovana”), metresa regelui Carol al II-lea, era percepută „cu părul roşu «ca cărămida», ce încadra o faţă pistruiată şi cu buzele mari, groase şi roşii, proprii şi ele rasei” (*Timpul eminescian,* nr. 219, 8 octombrie 1940).

Tot în acea perioadă, traversând cu trenul sudul Poloniei, Mihai Ralea descria – evitând formulări peiorative – un anume tip de evrei, una dintre înfăţişările „truditului de veacuri Ahasverus”: „totdeauna febrili, totdeauna grăbiţi […], cu părul roşu ca focul, cu bărbi la fel, cu pălării negre înalte […], cu caftane lungi până la pământ, cu perciuni învârtiţi oarecum cochet şi absurd în două-trei spirale, prinşi mereu în panică parcă ar fi veşnic în întârziere. Sunt evreii cărora vârsta şi o mizerabilă experienţă nu le mai permit nici o iluzie” (418, p. 262).

Într-o carte de *Amintiri şi polemici* publicată în 1942, Victor Eftimiu notează următoarele: „Ei [=

scriitorii evrei Ion Trivale, Felix Aderca, Benjamin Fundoianu, Alfred Hefter, Aureliu Weiss, Mihail Sebastian] m-au atacat paralel cu dreptcredincioşii creştini antisemiţi de la foile naţionaliste, tradiţionaliste şi ortodoxe, în frunte cu răposatul Nae Ionescu. […] Puntea de trecere între *roşcaţii fii ai lui Israel* şi ortodoxia tuciurie o făcea tânărul Mihail Sebastian, evreu nebotezat şi frecvent *şabăsgoi* al pravoslavnicilor" (155, p. 340). La 10 octombie 1942, în jurnalul său, Mihail Sebastian glosează cu amărăciune pe marginea acestui pasaj: colaborarea sa la ziarul lui Nae Ionescu, *Cuvântul*, a provocat un şir de „*malentendu*-uri irevocabile" şi a făcut din el prizonierul pe viaţă al unei imagini false şi paradoxale – „colaborator roşcat al unei gazete ortodoxe" (156, p. 476).

Sărind o jumătate de secol, până în zilele noastre, vom vedea că stereotipul cromatic identitar nu a dispărut din discursul politic. Un politician de teapa lui Corneliu Vadim Tudor, de exemplu, anunţă mereu – cu o voce de profet al Apocalipsei – că societatea românească ar fi manipulată de reprezentanţi „roşcaţi" ai „conspiraţiei iudeo-masonice", fie ei din ţară sau din străinătate. Într-un interviu acordat în 1995 unui cotidian (*Cronica română*), preşedintele Partidului România Mare – pregătindu-şi intrarea în campania pentru preşedinţia României – afirma că Emil Constantinescu va pierde competiţia electorală pentru că este înconjurat de consilieri „cu barba roşcată" (157, p. 93).

Această ultimă sintagmă pare a fi un tic verbal, care maschează de fapt un clişeu mental. La jumătatea anului trecut, în revista *România Mare* a apărut o scrisoare anonimă, semnată de „un grup de intelectuali", în care sunt „demascaţi" mai mulţi „evrei obraznici" şi „progenituri de beliţi [= circumcişi]" din rândul adversarilor politici. „Tot un evreu obraznic", scrie „grupul de intelectuali", este şi… [urmează numele unui parlamentar],

păduchiosul ăsta *cu barbă roşcovană* şi caşcaval cuşer între dinţii galbeni" (158).

Regula este simplă, dar operează cu eficienţă la nivelul subconştientului colectiv. Adversarului politic i se atribuie vina de a fi (ce oroare!) „străin". În felul acesta, el nu devine doar un cetăţean de gradul doi, un „celălalt", ci şi un „trădător", un trimis al „agenturilor străine", un „duşman al Patriei". Conform principiului: nu numai că „străinul este duşman" (lat. *hospes hostis*), dar şi „duşmanul este străin". Iar în forma sa particulară: „evreul e duşman" şi „duşmanul e evreu". Tot astfel, boierii şi ţăranii i-au dat domnitorului Moldovei, Mihail Sturdza (1834-1849), cea mai umilitoare poreclă – *Jidan roş* –, pe motiv că ar fi încurajat imigrarea evreilor: „Mihai Sturzea, lungă ghiară,/ A băgat Jidanii'n ţară", suna un fragment de satiră care circula clandestin în cadrul folclorului urban. O satiră politică interzisă de cenzură pe vremea domnitorului Sturza (159; 148, p. 69).

5. Jidan murdar, jidan împuţit

„– Ce este un jidan împuţit?
– Un bun prieten evreu care tocmai
a ieşit pe uşă."

(banc românesc)

Explicaţia rasistă

O altă prejudecată foarte puternică, răspândită în toată Europa, se referă la murdăria evreului şi la mirosul urât pe care îl degajă. Proverbele şi zicalele surprind sintetic acest reflex al imaginarului colectiv: „Jidan împuţit" sau

„Jidoafcă-mpuţită” (765, p. 248), „[Evreul] miroase a capră râioasă”, „Mai urât [= murdar] ca la jidani” (zicale şi expresii româneşti; 3, p. 63), „Pute ca un jidan” (zicală maghiară, cehă, poloneză, germană etc.; *cf.* 3, p. 64, şi 83, p. 93), „Curat ca apa în care s-a spălat un evreu”, „Mândru ca evreul de păduchii săi”, „Se scarpină [de păduchi] ca un evreu”, „Unge cu miere fundul unui evreu şi totuşi va puţi mereu” (proverbe şi zicale poloneze; *cf.* 70, p. 180, şi 83, p. 94), „Două brânze puturoase şi un evreu fac trei împuţiciuni” (proverb polonez şi german; *cf.* 83, p. 94), „A sărutat un evreu” [despre cineva căruia îi miroase gura], „Fără sare, are gust de evreu mort”, „Să-l miroşi pe evreu”, „E murdar ca un evreu”, „Evreii sunt atât de putrezi că put”, „Dacă nu vezi un evreu care se furişează, îl simţi după miros” (expresii şi proverbe germane; *cf.* 3, p. 64; 83, pp. 92-93; 455, vol. I, p. 217), „A avea aerul unui evreu” (veche zicală englezească, cu sensul „a fi murdar”; *cf.* 455, II, p. 229).

Interesant este faptul că, în limbajul popular din Transilvania şi Bucovina, prin termenul „jidan” (sau „jidov”) este desemnată o „goangă [= insectă] puturoasă”, care secretă un lichid foarte urât mirositor (39). La fel este numit în Moldova gândacul Mamornic (*Meloe proscarabaeus*), pentru că e o insectă „neagră, gheboasă şi puturoasă ca un jidan” (839, p. 172).

Compararea evreului (mai ales a celui est-european) cu păduchele (sau cu ploşniţa) a fost o constantă a antisemitismului. „Cea mai murdară dintre toate seminţiile – scria Karl Marx referindu-se la evrei – se înmulţeşte ca păduchii” (790, p. 154). Menită să sugereze, chipurile, murdăria şi putoarea evreului, dar şi parazitismul acestuia (***694***), asocierea „evreului ruso-polonez” cu „păduchele ruso-polonez” a ajuns pe la 1900 să fie reprezentată pe cărţile poştale germane, care circulau prin toată Europa (589, p. 360). În

România dintre cele două războaie, chiar şi ţiganii preluaseră acest clişeu. Pe 2 februarie 1938 (în timpul guvernării Goga-Cuza), în cadrul unei adunări proguvernamentale a Asociaţiei Romilor din Craiova s-a declarat de la tribună: „Trebuie să luptăm ca să curăţăm cojocul românesc de păduchele jidănesc" (686, p. 243). „Nimic mai comic – scria H. Stahl în 1910 – decât reciprocul dispreţ al evreului pentru ţigan şi al ţiganului pentru celălalt" (843, p. 112).

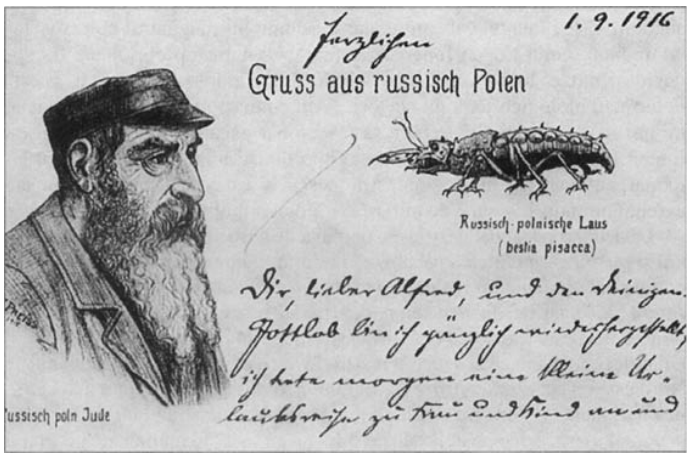
Chemarea la luptă de mai sus este destul de paradoxală pentru nişte reprezentanţi ai romilor, o minoritate etnică percepută, la rândul ei, ca fiind parazitară şi murdară. Ironia sorţii, peste nici doi ani, în decembrie 1939, s-a adoptat o măsură guvernamentală referitoare la ţiganii nomazi, prin care se cerea: interzicerea vagabondajului, supunerea ţiganilor unui control sanitar, tăierea părului şi a bărbii, dezinfecţie şi deparazitare (686, p. 635). Peste alţi doi ani, în timpul regimului Ion Antonescu, evrei şi ţigani au fost deportaţi în Transnistria, unde au murit cu zecile de mii. De altfel, încă din 1913, într-un acces de protocronism, dr. N. Paulescu propusese „exterminarea evreilor", „cum bunăoară se ucid ploşniţele" (67, p. 49). „Stârpirea insectelor" se făcea în epocă „prin gazificare" – o metodă „absolut sigură şi garantată", cum ne asigură o reclamă de la începutul secolului XX (843, p. 122).

*

Este firesc să ne întrebăm ce anume a provocat astfel de imagini – atât de puternice şi de răspândite – privind „murdăria şi putoarea evreului". Una dintre explicaţiile date de comentatori este cea rasială. „Murdăria evreului" s-ar datora „bolilor evreieşti", printre care ciudate

boli de sânge şi de piele, precum şi scurgeri menstruale de sânge nu numai la femei, ci şi la bărbaţi (vezi 503). Această „boală etnică” (*curso menstruo sanguinis*) era invocată pentru a explica, pe de o parte, nevoia imperioasă de sânge pe care evreul, chipurile, şi-o satisface prin infanticid şi, pe de altă parte, „putoarea evreului” (688, pp. 36-39). De la această stare de murdărie patologică de care ar suferi evreul ar rezulta şi mirosul urât degajat de acesta. Într-un comentariu juridic, *Senatus Consulta Hispaniae*, publicat în Spania în 1729, sentinţa este scurtă şi clară: „Evreii sunt nişte persoane rău mirositoare şi obscene” (455, II, p. 262). H.S. Chamberlain – propovăduitorul anglo-german al superiorităţii rasei ariene (în cartea sa, foarte populară în Germania, *Fundamentele secolului al XIX-lea*, 1899) – a opus „germanismului” „iudaismul pestilenţial”. Într-un articol polemic cu titlul „Filozofia lui Chamberlain cu privire la rase” (*Noua Revistă Română*, 1 august 1901), filozoful român C. Rădulescu-Motru a adoptat o poziţie vehementă împotriva teoriilor rasiste şi a legendelor pe care antisemiţii le puneau pe seama evreilor. Au existat de asemenea, mai ales în Germania, pseudo-savanţi rasişti care au practicat un soi de „antropologie olfactivă”, printre care biologul Gustav Jaeger (în 1880) şi antropologul Hans F.K. Günther (în 1922). Ei au glosat pe marginea ideii existenţei unui *foetor iudaicus* ereditar, încercând să demonstreze că, prin natura rasei lor, evreii ar degaja un neplăcut miros particular (*Geruchliche Eigenart*) (460). Un alt „profesor de antropologie” care s-a ocupat de „mirosurile rasiale” a susţinut că glandele sudoripare ale multor evrei secretă o sudoare cu „miros de rânced, care este dezagreabil pentru noi” (560, p. 26). Expresii de tipul *Alle Juden stinken!* („Toţi jidanii put!”) au devenit atât de populare, încât au ajuns chiar şi în folclorul copiilor (83, pp. 93-94). Spaţiul german pare să fi fost epicentrul

acestei credinţe, preluată şi popularizată cu mult succes şi în epoca nazistă.



Asocierea evreului cu păduchele, pentru a sugera murdăria, putoarea şi parazitismul celui dintâi

(carte poştală, 1915)

Unii cercetători au încercat să psihanalizeze – anume din această perspectivă – vocabularul folosit de propaganda nazistă (83). Obsesia germanilor că evreii sunt murdari la propriu şi la figurat („murdăria lor fizică şi morală", cum scria Hitler în *Mein Kampf*, în 1924), că degajă mirosuri pestilenţiale („adesea mi se făcea greaţă de la putoarea degajată de aceşti purtători de caftane", nota acelaşi) (267, p. 638) şi că suferă de maladii stigmatizante (sifilis, de pildă) i-a făcut pe naziştі să creadă că evreii *alterează puritatea* etnică a societăţii germane, *murdăresc* rasa ariană şi îi *spurcă* sângele. De altfel, în septembrie 1935, Hitler a promulgat aşa-numita „Lege pentru protejarea sângelui şi onoarei germane", prin care se interziceau cu stricteţe nu numai căsătoriile mixte, dar şi relaţiile sexuale dintre nemţi şi evrei. În 1940, şi în România a fost adoptată o lege similară, „pentru apărarea sângelui românesc" şi pentru „purificarea Naţiei de elementele parazitare eterogene [= evrei]" (356, pp. 51-56). Asemenea legi puneau în termeni juridici aberanţi clişee mentale aberante, dar existente în imaginarul colectiv. Tatăl dramaturgului Eugène Ionesco, de

pildă, îşi numea propriul său fiu „jidovit”, pentru că l-a conceput cu o evreică. El îi mărturisea fiului acest „păcat” în termeni biologico-teologici ceţoşi: „Am comis o mare greşeală în viaţă; mi-am murdărit sângele, trebuie să răscumpăr păcatul sângelui”. Tatăl lui Eugène Ionesco era un mărunt avocat oportunist, legionar sub regimul legionar, antonescian sub regimul Antonescu, şi care-l bătea pe vecinul său evreu, numindu-l – nu e de mirare – „jidan împuţit” (696, pp. 128-130).

Lexicul propagandei naziste era dominat de termeni care exprimau *curăţenia* şi *purificarea* etnică. Probabil că nu întâmplător deportarea evreilor era numită în Germania lui Hitler prin termenul eufemistic *Säuberung* („igienizare”) (729), iar sterilizarea celor „degeneraţi” era considerată ca fiind o acţiune de „igienă a rasei” (742, p. 72). În mai 1944, ministrul de Interne al Ungariei considera că evacuarea la Auschwitz a evreilor din Transilvania de Nord este un act de *aseptizare* a „trupului naţiunii”: „Am văzut o nouă Oradea naţionalistă, unde nu se plimba nici un evreu pe străzi. Orice substanţă contagioasă, orice posibilitate de infecţie au fost îndepărtate de pe trupul naţiunii. În această problemă guvernul va continua să ia măsuri…” (728, p. 267). Tot în termeni igienico-sanitari este prezentată propagandistic „salubrizarea” Odessei, odată cu exterminarea şi deportarea evreilor de către trupele române: „În oraş au intrat armatele române, iar în urma lor administraţia românească. Şi *ghivoltul* evreiesc a încetat. Odessa a început să-şi cicatrizeze rănile şi să se cureţe de murdăria acumulată în timpul multor ani. Mirosul respingător specific din curţile evreieşti a dispărut cu timpul. Odessa s-a trezit către o viaţă nouă, plină de speranţe luminoase” (*Gazeta Odessei*, 17 ianuarie 1943; *cf.* 845, I, p. 271). Încercarea naziştilor şi a aliaţilor lor de a *epura* etnic comunitatea, de a menţine rasa ariană *pură*, de a

păstra sângele naţiei *curat*, de a transforma Germania (şi ulterior toată Europa) într-un ţinut *Judenrein* („*curăţat* de evrei") denotă abisale spaime de murdărie şi morbide nelinişti ipohondre.

Chiar şi etnocidul practicat de nazişti ar putea fi mai profund înţeles folosind acelaşi tip de semnificaţii simbolice: evreii erau gazaţi în camere cu „duşuri" pentru „deparazitare", iar cadavrele erau incinerate în cuptoare, precum gunoiul. Holocaustul însuşi era denumit în unele documente germane cu eufemismul *ausrötung* = „curăţarea putreziciunii". În fine, pentru cercetătorul american Alan Dundes, „literaturizarea supremă a metaforei în discuţie a fost transformarea grăsimii de evreu în *săpun*. Astfel, evreul cândva «murdar» a fost transformat, datorită minunilor tehnologiei germane, în săpun «curat»" (83, p. 103). „Economia de război nazistă – scria Eugen Relgis în 1945 – industrializa mormanele de cadavre pentru a extrage din ele săpun care să spele cămăşile asasinilor" (742, p. 46). Este o teorie interesantă, chiar dacă discutabilă. Până astăzi nu se ştie exact dacă fabricarea de săpun din grăsime de evrei a fost un abominabil fapt real sau, mai degrabă, o legendă morbidă. Cert este că soldaţii nemţi răspândiţi prin Europa vindeau sau schimbau pe diverse produse un săpun care nu făcea clăbuc şi pe care erau scrise în relief trei iniţiale: **R.J.S.** sau **R.J.F.** Unii supravieţuitori ai celui de-al doilea război mondial susţin că era vorba de *Reine Jüdische Seife* („Săpun pur evreiesc") sau de *Reine Jüdische Fetten* („Grăsime pură evreiască"). Vorba poetului Şerban Foarţă, într-un *lied* dedicat lui Paul Celan şi altor evrei care au traversat infernul Holocaustului: „Un calup de apocrif/ Săpun uman, cu marca RIF" (891, p. 80). Românii şi evreii din unele localităţi au strâns acest săpun, l-au depozitat în sinagogi şi, ulterior, l-au depus în morminte simbolice, cu toate onorurile cuvenite unei înmormântări umane. Şi

astăzi, la Cimitirul evreiesc din Târgovişte (localitate în care azi mai trăiesc doar câţiva evrei), oamenii îngrijesc aşa-numitul „mormânt al evreului necunoscut", unde în 1945 a fost îngropat presupusul săpun făcut din grăsime umană. Pe lespedea mormântului este săpată următoarea inscripţie: „Aici sunt îngropate victimele barbariei naziste şi prefăcute în săpun. Rugaţi-vă pentru dânşii!" (482). Morminte simbolice similare se află la Sighet, Dorohoi şi în alte oraşe româneşti (554, vezi ilustraţii).

Explicaţia realistă

„Murdăria nu este consecvenţa sărăciei – scria într-o «cărticică populară», *Ruhălă şi Mesia*, din 1858 –, ci un viţiu propriu al poporului evreesc. Românul nu se înşală când caracterizează pe evreu cu epitetul: Jidov necurat" (3, p. 20). Soluţiei „rasiste" i s-a opus alta, aşa-zis „realistă". Au fost savanţi, inclusiv evrei, care au susţinut teoria conform căreia viaţa de mizerie dusă de majoritatea populaţiei evreieşti în ultimele secole, precum şi condiţiile igienice precare din ghetourile şi târgurile (*stetl*-urile) Europei Centrale şi de Est ar fi condus la o stare accentuată de murdărie a evreilor şi, implicit, la un miros neplăcut degajat de aceştia. „Este greşit să consideri că putoarea ar fi la evrei naturală şi endemică – scria medicul Ramazzini în 1700 despre «maladiile ghetourilor» din Italia –; mirosul, pe care îl răspândeşte lumea măruntă din rândurile lor, se datorează înghesuielii din casele lor şi sărăciei" (455, II, p. 284).

Evident, în epoca premodernă, murdăria nu era nici pe departe „un viţiu propriu al poporului evreesc". Carenţe ale simţului curăţeniei sunt atestate din plin la mai toţi europenii. Românii nu au făcut excepţie. Unii călători străini prin Ţările Române au fost necruţători în această privinţă: „Există puţine case valahe în care să domnească

ordinea şi curăţenia. Numai un călător căruia nu-i este scârbă şi e gata la orice poate cuteza să ia loc la masă", scria Franz Griselini în 1780. Chiar şi interiorul caselor boierilor români i se părea „foarte murdar" lui K.F.V. Hoffmann în 1832 (299, p. 127). La jumătatea secolului al XIX-lea, în vizită la Bucureşti, prusacul Richard Kunisch nu face nici o discriminare etnică în privinţa murdăriei: în faţa unor „barăci mizerabile", „greci şi armeni murdari, evrei şi moldoveni murdari stau sporovăind" (760). Dar generalizările de orice fel nu sunt recomandabile nici în privinţa românilor, nici în privinţa evreilor.

Starea de sărăcie şi de mizerie a multor *Ostjuden* este bine-cunoscută, inclusiv în spaţiul românesc. Ea a fost zugrăvită chiar şi de scriitorii evrei; fie că e vorba de *stetl*-ul din nordul Moldovei (Dorohoi) descris de Ion Călugăru (197) sau de mahalaua evreiască din Bucureşti descrisă de I. Peltz (456). Cât despre mizeria care domnea în cartierul evreiesc din Iaşi, mulţi au scris pagini documentare, de la Iuliu Barasch în 1842 („maidanul din Cracovia – nota el – este un rai faţă cu Târgul Cucului din Iaşi") (194) până la F. Brunea-Fox („Iaşul […] cu ulicioarele evreieşti, triste, sărace, scufundate parcă într-o veşnică beznă") (792, p. 233) şi Tudor Arghezi în epoca interbelică: „La Iaşi, am cercetat vastele cartiere [evreieşti] de mahala, construite din moloz, mucavale şi mucegai, încleiate cu materiale umede şi provizorii. Doi, trei, poate patru şi cinci kilometri i-am străbătut, apăsaţi de groază. Am văzut curţi, sute de curţi, ca nişte funduri de cenuşare stricate; oameni reduşi la a şaptea parte din om, priviri sleite de o descurajare chiorâşe, copii jerpeliţi şi strâmbi, mame de zdrenţe, ca păpuşile de bâlci, bărbaţi ca nişte mături uzate până la coadă" (398). Probabil că în acest text pamfletarul Arghezi a exagerat starea de sărăcie în care trăia evreimea, cu scopul de a contracara

foarte populara legendă conform căreia toţi evreii ar fi milionari, cu excepţia celor care ar fi miliardari. Dar tabloul zugrăvit de poetul român este în bună măsură veridic. El apare şi la Gogol, atunci când descrie asemănător „Uliţa Jidovească” („Uliţa Scârnavă”) din Varşovia sfârşitului de secol XVII (660, p. 172). Tot mizeră, „întunecoasă şi neprimitoare”, cu „dughene slinoase şi ferestre murdare” arată „mahalaua jidovilor” din medievala Cetate Albă, descrisă de Al. Lascarov-Moldoveanu într-o biografie literaturizată a Sfântului Ioan cel Nou. „Această mahala era nespus de murdară”, fiind „întru totul asemănătoare cu sufletul şi cu firea lor [= a jidovilor]” (807, p. 52).

Şi Eminescu descrie sărăcia din „uliţa jidovească a Sucevei” medievale, dar o face cumva cu simpatie şi respect pentru cultura iudaică: „Ciudată ca o scrisoare [= scriere] în ieroglife sta uliţa jidovească a Sucevei în lună. Şiruri de case sărace, peticite, când uniforme ca legile *Pentateuchului*, când pestriţi şi mestecate ca hainele rupte şi lucrurile vechi din desacul unui jidov. În fereşti, bucăţi de steclă colorată, lipite cu hârtii sfâşiete din *Gemara*, pe care se coc colacii de sărbătoare […]” (*Iconostas şi fragmentarium*, 1872; *cf.* 685, p. 239).

Spre deosebire de Arghezi, Nicolae Iorga a simţit o bolnăvicioasă voluptate atunci când a descris mizeria în care trăiau evreii din Bucovina şi Basarabia la începutul secolului XX. Ceea ce este compasiune la primul este un imens dispreţ la cel de-al doilea: „într-o duhoare ce ameţeşte, se îngrămădesc case evreieşti strâmbe, care sunt lustruite de murdărie”, „case murdare, în care se oploşeşte jidovime”, „evreimea stă la iveală înaintea tărăbilor joase, spurcate”, „această păcătoasă calicime leneşă, care spurcă ţara”, „cârciumi murdare” pline de „multe lighioane”, „spurcate hanuri evreieşti” şi „scârboase cafenele”,

în care specifice sunt „caftanele murdare, îngrămădeala, harhătul germano-semitic, duhoarea şi necurăţenia, urâciunea răpareţă”, „o putoare ieşind din dărâmături, ca nişte peşteri de fiare”, „o nespusă murdărie de latrină publică pentru jidani”, „o mahala evreiască, cu crâşme eftene, cu prăvălii de nimica toată, cu sărăcie, murdărie şi sălbăticie” (428, 429). Nicolae Iorga (*România cum era până în 1918*) a admis extrem de rar că unii evrei – de pildă, cei din Tg. Neamţ – locuiesc totuşi în „căsuţe destul de curate”. Această situaţie paradoxală pentru istoricul român trebuia să aibă o explicaţie: „Apucăturile lor mai bune vin de la curăţenia naturii şi de la viaţa îndelungată în mijlocul sătenilor noştri”.

Limbajul de mai sus nu se deosebeşte esenţial de cel al lui Vasile Alecsandri când descrie *Iaşii în 1844*: „o casă mică şi ticăloasă, unde zăreşti printre geamurile sparte vro duzină de jidovi grămădiţi unii peste alţii şi lucrând într-o atmosferă puturoasă”, „crâşme proaste ţinute de jidovi stremţeroşi”, „o crâşmă scârnăvă” cu „rachiu strâcat”, „un locaş mârşav, ce-ţi insuflă dezgust şi în care un jidov stremţuros speculează patimile răle” (444, p. 91). La rândul său, când scrie în 1840 despre murdăria evreilor ieşeni („de toate vârstele şi de toate sexele”) şi despre mirosul urât pe care aceştia îl degajă, Alecu Russo foloseşte clişeele uzuale: evreii ar fi „indivizi murdari”, „puţind a usturoi şi a ceapă”, scuipând pe jos şi purtând „laibăre soioase”. Această populaţie „are ceva respingător, întărit încă cu necurăţenia rău mirositoare de care e îmbăcsită”. În privinţa femeilor evreice, aceste neajunsuri ar fi insuportabile, fiind la polul opus cu frumuseţea lor proverbială: „Ovreicele sunt cunoscute în toată creştinătatea pentru frumuseţea lor, numai trebuie să ai grijă să le speli, să le fereduieşti şi să le parfumezi; altfel e zadarnică orice iluzie” (366, pp. 109 şi 131-132). O presupusă calitate maximală

(frumuseţea evreicelor) este dublată şi astfel anihilată de un presupus defect maximal (murdăria lor).

Cam acelaşi limbaj folosesc consulul prusac la Bucureşti în 1824 („Cine sunt mai murdari decât turcii, ţiganii şi evreii?”; *cf.* 743, p. 46), francezul Raoul Perrin în 1839 („rasa aceasta [= evreii] întâlnită pretutindeni şi care, în Orient, se cunoaşte după dezordinea şi murdăria ei, cum nu se poate mai neruşinate şi mai revoltătoare”; *cf.* 363, p. 168), Mihail Kogălniceanu în 1844 („bordeie acoperite cu paie, nevăruite, locuite de un roi de jidani stremţuroşi”; *cf.* 501, p. 59), Dimitrie Bolintineanu în 1857 („Ne duserăm la un birt [evreiesc] ţinut de aceşti necuraţi oameni, dar îndată ce intrarăm în casa lor, furăm nevoiţi a ieşi, atât era aerul de stricat; hotărârăm să dormim în trăsură”; *cf.* 276, p. 122) şi Calistrat Hogaş la începutul secolului XX: „Când păşirăm pragul [crâşmei evreului Avrum], o duhoare alcătuită din toate miresmele pământului îmi străbătu până-n creieri: nu te pricepeai dacă miroase a pământ, a ouă clocite, a grăsime râncedă, a peşte sărat, a piele nedubită, a brânză iute, a curechi murat…, nu mirosea a nimic din toate acestea, dar mirosea a toate acestea la un loc… Trebuie să recunosc nasului meu însă gloria de a fi înfruntat cu un adevărat eroism această duhoare ciumată, fără ca totuşi să se strâmbe câtuşi de puţin” (439, p. 82). În 1910, Henri Stahl îl invocă pe primarul ultraantisemit al Vienei, Karl Lueger (1897-1910), fiind, chipurile, excedat de putoarea şi de murdăria din cartierul evreiesc al Bucureştiului (843, pp. 103 ş.u.). Un ton sarcastic adoptă şi Willy Pragher, la începutul anilor ’40: el se întreabă maliţios dacă „Strada Parfumului” din Bucureşti se numeşte astfel „numai pentru că se află într-un cartier evreiesc” (574).

Nu numai casele, dughenele şi cârciumile evreilor erau descrise astfel, ci şi şcolile lor. În

1901, de exemplu, un funcţionar din Dorohoi (nordul Moldovei) se plângea autorităţilor că „havrele [= şcolile] jidoveşti sunt murdare", fiind „adevărate focare de boli" (488, p. 104). La rândul său, într-un raport întocmit în 1884, doctorul Iacob Felix, şeful Comisiei de Igienă a Primăriei Bucureşti, semnala alarmat condiţiile precare de locuit ale multor evrei în zona comercială a oraşului, mai ales în hanuri: „Hanul Golescu are 122 de camere, ocupate de 118 familii cu 590 suflete, în majoritate săraci şi necuraţi" (488, p. 60).

*

Dar problema murdăriei „evreului real" şi a mirosului neplăcut al acestuia trebuie pusă mai nuanţat. La argumentele ce confirmă starea de mizerie şi de murdărie în care trăiau evreii din centrul şi estul Europei pot fi aduse contraargumente ce infirmă această stare. Multe reguli de igienă personală, familială şi comunitară – impuse de tradiţia religioasă a evreilor şi respectate de milenii – fac din evreu o persoană mai degrabă curată şi sănătoasă. Este vorba de practica spălării rituale a mâinilor şi a spălării, cel puţin o dată pe săptămână (vinerea), în baia rituală amenajată de comunitate (*mikva*), de unele reglementări privind chiar şi salubritatea localităţii, de nenumăratele reglementări detaliate privind alegerea şi tăierea animalelor, precum şi igiena păstrării şi preparării alimentelor (hrana *cuşer*) (***469***), de normele privind circumcizia (*brit mila*) şi viaţa sexuală a cuplului, de obligaţia tradiţională a înhumării decedatului în cel mai scurt timp ş.a.m.d. Astfel de reglementări rituale erau respectate de majoritatea comunităţii, reprezentată mai ales de evreii săraci, pentru că, se ştie, „evreul

real" este cu atât mai habotnic cu cât este mai sărac.

Este vorba, de asemenea, despre meseriile tradiţionale practicate de evrei, meserii relativ curate (croitorie, cizmărie, tapiţerie, ceasornicărie, giuvaergerie etc.) (***836***), precum şi despre existenţa unui număr relativ mare de doctori, spiţeri şi „bărbieri" (*roifes*) în rândul evreilor. „Un atare medic evreu – nota I. Barasch în 1842 – există în mai toate comunităţile israelite din Moldova." La jumătatea secolului al XIX-lea, Iuliu Barasch scria în notele sale de călătorie despre evreii aşkenazi din Iaşi că „iubesc mult curăţenia", iar despre cei sefarzi din Bucureşti că „sunt curaţi" (194; 778, p. 33). Această mărturie poate fi luată în seamă, pe de o parte, datorită obiectivităţii de care, în general, a dat dovadă dr. Barasch, iar pe de altă parte, datorită specializării lui în „higienă populară" (473).

Câteodată, nu excesul de murdărie este prezent la evrei, ci dimpotrivă: „Curăţirea locuinţelor [de Paşti] se face cu exces de zel. Toată mobila de casă e spălată cu apă fiartă, pereţii văruiţi din nou, atât pe dinăuntru, cât şi pe din afară; lucrurile din casă sunt aerisite şi spălate, aşa că de Paşti orice casă evreiască – chiar şi a celui mai sărac – este de o curăţenie exemplară" (585, p. 254). „Nici chiar evreicele mai bogate" din spaţiul românesc nu şovăie să-şi văruiască pereţii casei „cu mâna lor", notează Rudolf Henke în 1877 (299, p. 134). O servitoare ruteancă (personaj dintr-un roman semnat de Aharon Appelfeld) povesteşte cum făcea, prin anii '30, curăţenie în casele evreieşti din oraşele bucovinene: „De Paştile evreieşti, […] am muncit din greu: frecam oalele cu nisip, după aceea le cufundam într-un butoi cu apă clocotită, ca să le purific […]. De Pesah, se spoiesc pereţii exteriori ai caselor. Căsuţele, care au fost cufundate în noroiul iernii, se ridică din starea lor

mizerabilă, stau drepte şi strălucesc…” (813, pp. 44 şi 92).

În casele evreieşti, curăţenie generală se făcea şi săptămânal, înainte de sabat. În cârciuma sătească a lui Avrum (Liviu Rebreanu, *Ion*, 1920), „slujnica freca cu nisip [mesele şi băncile] şi le spăla în fiecare vineri de se făceau albe ca varul” (737, p. 35). La fel era tratat vineri după-amiaza un „birt cuşer” din Sighetul interbelic: „Mesele de lemn [erau] proaspăt frecate cu şumuiogul de paie”, iar „podeaua, ce suferise aceeaşi operaţie ca mesele, era galbenă ca lămâia” (791, p. 73).

*

Iată o scurtă mărturie din care rezultă importanţa excepţională a practicării băii rituale într-un *stetl* din estul Europei: „[Vineri, înainte de sabat,] *şomăs*-ul strigă pe străzile *stetl*-ului: «Evreii la baie [= *mikva*]!». Slujbaş la sinagogă, acest *şomăs* este o combinaţie între paraclisier şi dascăl. El vorbeşte cu o autoritate sporită, căci atunci când strigă «Evreii la baie!» de fapt îi cheamă la îndeplinirea unei porunci divine” (474). La rândul lui, Ion Călugăru descrie şi el spectacolul sacru-profan al îmbăierii rituale practicate de evreii din Dorohoi (nordul Moldovei) la începutul secolului XX: „Baia geme de lume. În timpul anului, în ajunul oricărei mărunte sărbători, vin oamenii bătrâni cu nepoţii la feredeu. […] în preziua Anului nou [= *Roş Haşana*] râură săpunul pe băncile de la baia de aburi, bătrânii se vaită de plăcere, asudă şi se bat cu măturici de stejar, stau claie peste grămadă. Prin aburii usturători de-abia se văd oamenii care mişună, cu cofele de apă rece în mâini. [De *Yom Kippur*], Ţalic îşi duce băieţii la feredeu, să se cureţe şi să se arate curaţi în faţa judecăţii. Pe la chindii, după ce se întorc de la feredeu, cu rufăria şi straiele primenite, Ţalic îl ia

pe Buiumaş şi pleacă la sinagogă" (197, pp. 218-220). Un scriitor minor bucovinean, Emanoil Gregorovitza (1857-1915), specializat în imagini de viaţă evreiască în *stetl*-urile din nordul Moldovei, a descris şi el cu amănunte – în nuvela *Oirăh Gutman* – practicile rituale de spălare ale evreilor la feredeu (*mikva*) şi la baia cu aburi (*merhaz*) (130, p. 640). A făcut-o şi reporterul F. Brunea-Fox, în „Note de drum din Maramureş", publicate în revista *Adam* în 1928 (791, pp. 76-80).

Desen caricatural reprezentând un *şomăs* chemând evreii la baia rituală sau la sinagogă (carte poştală poloneză, cca 1900)

Der Juden badstub.
Ein anzeygung jrer manigfeltigen
schedlichen hendel zů warnung allen Christen/
jren trieglichen listigkeyten zů entweychen
vnd zůuermeyden.
Wer wissen wil wes schand vnd schad
Entspringet auß dem Juden bad/
Der selb durchleß mich diß zum ende
Von jn wir sehend sind verblende.
1 5 3 5.

Reprezentare satirică a băii evreieşti (gravură, Germania, 1535)

Dar cred că cel mai potrivit este să-i dau cuvântul lui D. Dan, un etnograf român asupra căruia nu planează vreo urmă de îndoială în privinţa obiectivităţii. Iată cum descrie el baia rituală practicată de evreii din Bucovina la sfârşitul secolului al XIX-lea: „Trecând de la naştere 6 săptămâni […], merge femeia la feredeu. Acolo se scaldă ea într-o vană [= cadă] cu apă caldă. În acel timp, îi taie o femeie cu un cuţit unghiile de la mâini şi picioare scurt, ca sub unghii să nu rămâie nici cea mai mică necurăţenie. Apoi intră femeia într-un basen plin cu apă de isvor, care se află acolo. În această apă, care trebuie să fie caldă, se cufundă de trei ori şi rămâne atâta timp sub apă, până ce apa rămâne nemişcată deasupra capului ei. Ieşind ea din apă, merge acasă condusă de vreo femeie. [Vinerea] după-amiază se duc casnicii separaţi după gen, întâi bărbaţii şi apoi femeile, la feredeu de se scaldă. Apoi se îmbracă toţi în

albituri curate şi-n veşminte de sărbătoare […]. În baia *micfa* trebuie să se cufunde fiecare evreu de 3 ori, spre a fi curat. Înainte vreme, când evreii n-aveau feredee şi nici *micfe*, trebuiau ei, urmând prescriptelor de curăţire, să iee, chiar iarna pe gerul cel mai mare, o astfel de baie cu 3 cufundări în râuri, iazuri sau alte ape" (126, pp. 14-15 şi 34).

Interesant este faptul că, pentru unii neevrei, folosirea frecventă a băii de către evrei nu este un semn de curăţenie, ci de murdărie: „Se înţelege – spun ei – că jidanii habotnici sunt spurcaţi, altfel ei n-ar veni regulat în fiecare zi să se spele" (585, p. 255). „Dimineaţa, copilul [evreu] trebuie să-şi spele mâinile – se spune într-un roman al polonezului Julian Ursyn Niemcewicz (1758-1841) –, dar nu de dragul curăţeniei, ci pentru a alunga duhurile necurate care, în timpul nopţii, s-au aşezat pe unghiile sale" (682, p. 55).

Vorbind despre respectarea normelor de igienă rituală, despre tradiţia „spălării cu îmbăiare" în baia rituală, *Pravila* lui Matei Basarab (1640) consemnează starea de sănătate a evreilor: „În ovrei, puţini vei afla betegi şi, cum am zice, mai nici unul, pentru că păzesc această poruncă ce le poruncise Moisi" (461). „Despre igienă [jidanii] au destule noţiuni încă de la Moise, între care baia cel puţin o dată pe săptămână nu lipseşte, şi celor săraci li se dă baia gratis, sub numele de apă sfântă – scria în 1885 un publicist român, încercând să facă o paralelă între evrei şi români –, pe când unii români zic că «numai la naştere şi la moarte trebuie să se scalde». […] Pe lângă aceste îngrijiri şi cunoştinţi, [jidanul] cum se îmbolnăveşte aleargă la doctor. Românii umblă cu buruieni, cu babe, cu descântice etc. […] Iată zic încă una din fatalele cauze că românii pier şi se sting, pe când jidanii să înmulţesc" (***735***). Unele documente din secolul al XIX-lea susţineau că epidemiile de holeră (*cholera morbus*) din spaţiul românesc ar fi afectat „mai cu osebire jidovimea" (1831) şi în

special pe „evreii săraci” din marile oraşe, care locuiau în câte-un „cartier foarte insalubru” (1853). Într-un raport din 1831 însă, consulul Marii Britanii la Bucureşti, E.L. Blutte, a contrazis astfel de informaţii: „Cu toate că se aşteptase ca mortalitatea [în timpul epidemiei de holeră] să fie mai mare printre evrei […] decât în rândul celorlalte categorii ale locuitorilor, totuşi s-a dovedit că, proporţional, ea a fost mai scăzută, circumstanţă atribuită practicii [igienico-medicale] adoptate numai de ei” (803, pp. 60, 78, 189, 193, 299).

Unii istorici (Heinrich Graetz, Simion Dubnov, Josy Eisenberg, Paul Johnson ş.a.) au susţinut la rândul lor ideea că păstrarea de către evrei a unui amplu set de reguli de igienă stabilite prin tradiţie a crescut natalitatea, a redus mortalitatea şi i-a făcut mai rezistenţi în faţa ravagiilor epidemiilor (inclusiv ale epidemiei de ciumă din 1347-1350) (37, p. 215; 455, I, p. 109). O teorie similară a susţinut în 1881 dr. M. Roth (620), iar în 1901 şi medicul român Victor Babeş, specializat în boli infecţioase (612, I, p. 277). Într-adevăr, un studiu întocmit la Frankfurt în 1855, de exemplu, arată că durata medie de viaţă în rândul evreilor era de 49 de ani, pe când în rândul neevreilor era de numai 37 de ani. Discrepanţa era chiar mai vizibilă în estul continentului. În Rusia europeană, de pildă, mortalitatea în rândul evreilor era în medie de 14,2‰ pe an, iar în rândul creştinilor ortodocşi era de peste două ori mai mare: 31,8‰ pe an (278, p. 356). Mircea Eliade era convins că şi calitatea hranei şi a băuturii consumate joacă un rol în privinţa rezistenţei la boală şi moarte a românilor şi, respectiv, evreilor: „Neamul românesc – scria el în 1937, într-un articol cu accente antisemite – nu mai are rezistenţa sa legendară de acum câteva veacuri. În Moldova şi Basarabia [românii] cad chiar de la cele dintâi lupte cu un element etnic

bine hrănit [= evreii], care mănâncă grâu, peşte, fructe şi care bea vin în loc de ţuică" (675, p. 58).

Iată câteva precepte talmudice privind îngrijirea corpului, care arată că întreţinerea curăţeniei şi igienei corporale era văzută de către evrei ca o datorie religioasă, pentru că trupul este opera lui Dumnezeu şi trebuie tratat ca atare: „Orice om trebuie să-şi spele zilnic faţa, mâinile şi picioarele, din respect pentru Creatorul său", „«Sfinţiţi-vă», adică spălaţi-vă mâinile înainte de mese, «şi fiţi sfinţiţi», adică spălaţi-le şi după mese", „Un om care dispreţuieşte spălarea mâinilor înaintea meselor trebuie excomunicat", „Binecuvântat fii Tu, Doamne, Dumnezeul nostru […], care ne-ai poruncit să ne spălăm mâinile", „Clătiţi paharul înainte de a bea şi după ce aţi băut", „Se interzice traiul într-un oraş care nu are baie", „Lipsa de curăţenie a capului duce la orbire, veşmintele murdare duc la demenţă, murdăria corporală produce ulcere şi dureri; fereşte-te deci de orice necurăţenie", „Se cuvine să îmbăiezi copiii mici şi apoi să-i ungi cu ulei", „Este interzis să trăieşti într-un oraş în care nu există nici un medic", „Curăţenia fizică duce la curăţenia spirituală" etc. (481, pp. 336-342).

Putoarea de usturoi şi ceapă

„Pute ţara de jidani."
Ziarul *Porunca*
Vremii, 1939

Tot în cadrul unei pretinse explicaţii „realiste", s-a spus că mirosul urât pe care l-ar degaja evreul s-ar datora nu numai „proverbialei" sale murdării, ci şi excesului de usturoi şi ceapă din dieta sa. Câteva zicale şi proverbe populare surprind această percepţie: „Pute a usturoi ca un evreu" (zicală românească şi poloneză; *cf.* 3, p. 63; 70, p. 180), „Evreii n-au vrut să mănânce mană, de aceea

mănâncă usturoi (ceapă)" (proverb polonez, ucrainean şi rusesc; *cf.* 3, p. 64; 70, p. 177). În Moldova, usturoiului i se spune „ai jidovesc" (559), iar expresia românească „Pute a usturoi" e folosită ironic de către antisemiţi pentru a indica prezenţa în apropiere a unui evreu (3, p. 23).

Să fie oare adevărat că în bucătăria tradiţională evreiască se foloseşte mult usturoi şi multă ceapă? Un cronicar spaniol de la sfârşitul secolului al XV-lea vorbea despre specificul „miros evreiesc", datorat faptului că evreii ar prăji carnea în untdelemn („în loc de slănină"), cu multă ceapă şi usturoi (455, II, p. 169). *Talmudul* recomanda, într-adevăr, consumul de usturoi, pentru că acesta „place corpului, îl încălzeşte, face să strălucească faţa, ucide tenia, măreşte fluidul seminal, favorizează dragostea" (481, p. 350). Julian Ursyn Niemcewicz îşi bătea joc într-o nuvelă de evreii polonezi, spunând că aceştia mănâncă şi „îngheţată de usturoi" (682, p. 70), iar Isaac Babel îşi aducea aminte de casa natală din Odessa, „mirosind a ceapă şi a destin evreesc" (793, p. 273). Plimbându-se pe la începutul secolului XX prin Bucureşti, Henri Stahl suportă cu greu cartierul evreiesc, în care totul „duhneşte teribil a usturoi şi a crasă murdărie". De fapt, conchide H. Stahl, mirosul de „extract de usturoi" domină, dar el este amestecat cu duhoarea de „mucegai, vax, lucruri vechi, rufe nespălate, creând mirosul specific persistent care te va urmări în tot cartierul acesta, pe care-l păstrează hainele tale o săptămână după ce ţi le-a adus croitorul evreu" (843, pp. 107-111).

Dar cine stabileşte dacă este vorba sau nu de un exces alimentar? Mănâncă evreii mai mult usturoi şi mai multă ceapă decât, să zicem, românii? În orice caz, în secolele XVIII-XIX, călătorii străini prin Ţările Române şi românii înşişi atestă abundenţa de usturoi şi de ceapă în hrana românilor (3, p. 23; 462, p. 163). La aceeaşi concluzie au ajuns etnologii care s-au ocupat la

sfârşitul secolului al XIX-lea de bucătăria ţăranului român: „Ceapa se pune mai în toate bucatele, să le dea gust. Ea se mănâncă şi sadea […]. În multe mâncări se pune mujdei de usturoi” (727, pp. 71 şi 76).

Pe la mijlocul aceluiaşi secol, călătorind prin Valahia, germanul Richard Kunisch era scârbit de lipsa de curăţenie şi de mirosul emanat de călugării („erau murdari şi miroseau greţos a usturoi”) şi de preoţii români: „Curate nu sunt nici haina şi nici persoana lor, iar preferinţa pentru ceapă şi usturoi le face prezenţa insuportabilă” (760). Nici boierii români nu stăteau mai bine la acest capitol. „La Bucureşti am fost de mai multe ori invitat de boieri la masă – scrie în 1833 pictorul maghiar Barabás Miklós –, însă după prima masă nu m-am mai dus, scuzându-mă cu câte ceva, căci se gătea cu usturoi, ceea ce nu puteam suferi” (861, p. 31).

„Evoluţia omului după Darwin”, caricatură reprezentând evoluţia evreului din bulbul de ceapă

(carte poştală, Germania, 1899)

De fapt, a spune despre cineva că miroase a usturoi (sau a ceapă) este o remarcă depreciativă şi dispreţuitoare, menită să indice proveniența socială umilă, din „lumea de jos” (sat, mahala etc.), a persoanei respective. Referindu-se la un sat bucovinean, regina Elisabeta a României scria următoarele în 1887: „Şeade de vorbă cu unul din

acei numeroşi jidovi, cu anteree lungi, cu perciuni şi cu căciulele soioase în cap; miroase a usturoi până acilea sus. Of! Dar ce şi unde nu miroase aci a usturoi?! Casa, satul, ţiganii, bucatele, tot miroase a usturoi. S'ar crede că numai usturoi se mănâncă p'aci" (463).

Mirosul de usturoi degajat de evreu a devenit un motiv literar, care nu putea să lipsească din anecdotele şi snoavele populare. Pe la mijlocul secolului al XIX-lea, vânzătorul de mărunţişuri Cilibi Moise obişnuia să le spună muşteriilor: „Acum [când îmi cereţi marfă pe credit] o să-mi ziceţi că miros a parfum şi când voi veni să cer parale că put a usturoi" (649, p. 16). „Săracii jidanii noştri", zice un cântecel popular moldovenesc, au „gura plină de usturoi" (491, p. 384). Într-o „satiră bucovineană", publicată de Sim. Fl. Marian în 1871, usturoiul este o marfă de negoţ, iar „jidovii" călătoresc „Cu rabinu' între noi,/ Cu trei care d'usturoi" (2). Într-o pretinsă „anecdotă populară", culeasă, chipurile, „din gura ţăranului nostru român" şi publicată de Theodor Vartic în 1883, usturoiul devine pentru evrei un aliment cu funcţie religioasă. „Un cultivator de flori din Iaşi" se plânge că nu i se cumpără marfa. Un prieten îi atrage atenţia că „localitatea este populată mai mult de jidani", cărora nu le place mirosul florilor, ci sunetul banilor şi putoarea usturoiului. „Apucă-te a cultiva usturoi – îl sfătuieşte amicul –; la astă plantă vei avea cumpărători cât păr pe cap, fiindcă jidanii, mai ales habotnicii ruseşti, nemţeşti şi leşeşti, de care vă e plin oraşul [Iaşi] şi Moldova, ţin mult la ea din punctul de vedere religios, iar în realitate produce copii mulţi." „Eu bucuros aş cultiva pentru acest neam – răspunse cultivatorul – şi zece soiuri de plante, însă din acele care ar împuţina generaţia [= reproducerea] lor, căci cu asupra de măsură deja l-a înmulţit marele iubitor de jidani", adică „fundatorul jidanilor în ţară", domnitorul

Moldovei Mihail Sturdza (80, p. 130). Tot la sfârşitul secolului al XIX-lea, folcloristul Mihai Lupescu scria că „usturoi mult mănâncă jidovii, de-aceea-s *plodicioşi*” (727, p. 76).

Imaginea evreului puţind a usturoi va supravieţui şi peste un secol. În 1992, de pildă – uzând de o băşcălie joasă, de mahala –, Corneliu Vadim Tudor o va folosi şi el într-un pamflet antisemit din revista *România Mare* (nr. 87, 6 martie 1992). „Nimeni n-o să te gazeze aici – scrie C.V. Tudor fostului prim-ministru Petre Roman –, doar că s-ar putea să mori sufocat de acea putoare de usturoi pe care ai moştenit-o de la strămoşi” (*cf.* 214, p. 344). Sau iată ce scria în 1999 vicepreşedintele Partidului România Mare, Ilie Neacşu: „Mirosul specific de usturoi alterat nu-i dispare [evreului] nici de pe ţoale, nici de pe corp, chit că s-ar folosi toţi detergenţii din lume” (*România Mare*, nr. 443, 8 ianuarie 1999; *cf.* 608, p. 129). De exact acelaşi tip de băşcălie cazonă se foloseşte politicianul austriac de extremă dreapta Jörg Haider. Polemizând în 2001 cu Ariel Muzikant, liderul comunităţii evreieşti din Viena, Haider a declarat că nu înţelege cum poate pe cineva să-l cheme „Ariel” (numele unui celebru detergent) „şi să fie atât de jegos” (683, p. 10). Genul acesta de umor sarcastic, folosit împotriva adversarilor politici de origine evreiască, este bine-cunoscut. Karl Marx, de exemplu, îşi afişa ura de sine evreiască (*jüdische Selbsthass*) (vezi ***692***) numindu-l „evreu polonez” pe socialistul Ferdinand Lassalle, în condiţiile în care „evreii din Polonia – spunea tot Marx – sunt cei mai murdari dintre toate rasele”. La rândul său, Engels îi scria lui Marx în 1856 că „[Lassalle] este un evreu slinos, care se ascunde sub briantină şi juvaeruri sclipitoare” (278, p. 350).

*

Dar adevăratul contraargument – care invalidează explicaţia „realistă” privind naşterea şi supravieţuirea imaginii „jidanului murdar şi împuţit” – este, de fapt, vechimea acestei imagini. Ea nu a fost generată de mizeria şi lipsa de igienă a majorităţii *Ostjuden* din secolele XVII-XIX, pentru simplul motiv că această imagine existase deja în Europa de Vest încă din Antichitate şi Evul Mediu timpuriu.

Referitor la vechimea acestui stereotip mental, voi da doar câteva exemple. Aluzii privind mirosul specific al evreilor se găsesc consemnate la sfârşitul secolului I e.n., la epigramistul latin Marţial. Poetul latin Venance Fortunat, ulterior episcop de Poitiers şi sanctificat, scrie în anul 576 despre „mirosul amar” al evreilor (464, p. 249). Un text datat circa 1220 redă o răspândită legendă europeană, intitulată *Evreica devenită catolică.* Întâlnindu-se cu tatăl ei, evreica proaspăt botezată a simţit „o duhoare pestilenţială emanând de la el”, un miros pe care – avându-l ea însăşi – nu îl simţise înainte de convertire (83, p. 95). Dacă odată cu trecerea evreului la creştinism dispare mirosul urât al acestuia, evident, prin convertirea creştinului la mozaism, efectul este invers. Prin 1630, de pildă, mitropolitul Kievului, Petru Movilă, scria despre cneghina Anna Koreţkaia că „s-a îndepărtat de credinţa ortodoxă”, trecând la „necredinţa evreiască” şi ţinând „sabatul cu evreii”. Când a revenit la „credinţa cea dreaptă”, creştin-ortodoxă, „din tot trupul [cneghinei], din creştet până-n tălpi, a început să-i curgă o sudoare rău-mirositoare, care s-a tot scurs în ţărână cam o jumătate de ceas” (753, p. 37). În fine, la scriitorii englezi contemporani cu Shakespeare, motivul

foetor iudaicus se întâlneşte din abundenţă (688, pp. 36-37).

Este foarte probabil că sărăcia şi mizeria care domneau în unele comunităţi evreieşti est-europene, supraaglomerarea ghetourilor, condiţiile igienice precare în *stetl*-uri, consumarea din belşug a usturoiului şi a cepei în dieta tradiţională evreiască, folosirea la gătit a seului de vacă sau a grăsimii de gâscă, şi nu a unturii de porc (***739***), au întărit clişeul deja existent al „jidanului murdar şi împuţit". „Întrucât ghetoul nu putea creşte ca proporţii – observă justificat Arthur Koestler –, locuinţele erau înalte şi înghesuite, iar suprapopularea permanentă ducea la condiţii igienice deplorabile. Era nevoie de o mare vigoare spirituală a oamenilor care trăiau în asemenea împrejurări pentru a-şi păstra demnitatea. Ceea ce nu au putut să facă toţi" (248, p. 159). Repet, toate aceste condiţii au întărit clişeul „jidanului murdar şi împuţit", dar nu i-au dat naştere. Dosarul problemei este mult prea gros pentru a încerca să-l rezolv aici, dar cred că un lucru trebuie spus tranşant: la origine, nu atât „evreul real" mirosea urât, cât „evreul imaginar".

Explicaţia antropologică

Prejudecata că străinul/evreul ar fi urât mirositor este, cred, o problemă de receptare a alterităţii la nivelul mentalităţii populare, conform principiului „cel diferit miroase diferit". Cu alte cuvinte, (se crede că) evreul miroase diferit pentru că (se crede că) el este diferit. Şi evreul nu este pur şi simplu un om diferit; el este prototipul omului diferit. Creştinii sfinţi sunt şi ei diferiţi (faţă de creştinii de rând) şi, ca atare, miros şi ei diferit, dar plăcut. Spre deosebire de evrei, care miros diferit, dar neplăcut. Conform concepţiei Bisericii creştine, nonputrefacţia unui cadavru şi mirosul de smirnă pe care îl degajă acesta reprezintă o dovadă de

sfinţenie. Sfântul Ioan cel Nou de la Suceava, de exemplu – scria în 1630 Petru Movilă –, avea „trupul neputrezicios" şi „cu mir înmiresmat" (753, p. 52; vezi şi nota ***31***).

Comentând literatura apocaliptică medievală, orientală şi europeană, Ioan Petru Culianu conchide că „principala opoziţie dintre bine şi rău, dintre Paradis şi Iad, este puternic olfactivă, fiind exprimată prin opoziţia senzorială dintre mireasmă şi miasmă" (61, p. 223). Este, de exemplu, opoziţia dintre fiii zeului suprem Zurvan, din religia dualistă iraniană. Dintre cei doi fraţi, zeul Ohrmazd este „luminos şi parfumat", iar demonul Ahriman este „întunecat şi împuţit" (*foetor Diabolicus*) (470, p. 116; 348, p. 36). La fel este, la iranieni, opoziţia dintre Iad (unde este „o astfel de duhoare încât oricine o inspiră se zbate, tremură şi cade") şi Rai (unde „sufletul virtuosului are senzaţia că se află în mijlocul plantelor şi că inspiră miresme") (61, pp. 129-131).

În încercarea de a aduce argumente în favoarea teoriei conform căreia „cel diferit miroase diferit", voi spune doar că evreul nu este singur în această postură înjositoare. Ştim de la antici că, în general, „murdăria celuilalt pute", iar cea proprie „miroase frumos" (în lat., *stercus alterius cuique male olet* şi *stercus suum cuique bene olet*) (422, p. 268). Vorba lui Tudor Arghezi: „Aşa a fost să fie ca nimănui/ Să nu-i miroasă murdăria lui,/ În schimb, pe vrute sau nevrute,/ Parfumul altuia îi pute" (*Înscripţie pe un flacon de cristal*).

În celebrul său *Eseu despre principiul populaţiei* (în ediţia a II-a, din 1803), economistul englez Thomas R. Malthus compune un adevărat catalog al naţiilor „sălbatice" din zonele extra-europene, care trăiesc într-o stare de murdărie inimaginabilă şi degajă duhori insuportabile (810, p. 227). De regulă, membrii grupului majoritar sau dominant sunt tentaţi să-i recepteze ca fiind murdari şi urât mirositori pe membrii grupului minoritar sau

marginal. Aşa se face că, pentru englezi, irlandezii sunt cei care put şi sunt murdari; pentru americanii anglo-saxoni, aceste defecte le au americanii-polonezi; pentru albi, negrii şi ţiganii sunt împuţiţi şi murdari (***905***), iar pentru bărbaţi – femeile (83, p. 107).

Pentru evreu, românul este „valah împuţit" (în idiş, *Vulăh schtink*). Este drept că această expresie răsturnată este atestată mai rar şi este folosită ca o replică simetrică la expresia injurioasă „jidan împuţit". Pentru ungur, nu doar evreul pute şi este murdar (*büdös/koszos zsidó*), ci şi românul (*büdös/koszos oláh*) (3, p. 64). Un sondaj de opinie efectuat în 1998 în Transilvania a arătat faptul că stereotipuri similare au supravieţuit până în zilele noastre: ungurii cred că „românii sunt murdari" (471). O imagine asemănătoare îşi făcuseră mulţi nemţi în secolul al XIX-lea: „Simţul curăţeniei e străin românilor" (299, p. 127). În 1856, de exemplu, glosând pe marginea stării de murdărie a locuitorilor dintr-un sat românesc, socialistul german Ferdinand Lassalle a asemuit-o cu cea a evreilor, care erau, chipurile, modelul suprem al murdăriei: „Tot potopul n-a fost, poate, decât o mare spălătură la care Iehova şi-a supus poporul ales" (299, p. 128).

Este adevărat că aceste credinţe sunt mai puternice, mai înrădăcinate şi mai răspândite în ceea ce-i priveşte anume pe evrei, dar asta pentru că evreul este *homo alienus* prin excelenţă. El este prototipul „străinului", al „celuilalt". Dar şi ceilalţi „ceilalţi" au deficienţe similare. Conform acestor „relaţii de subordonare", pentru creştin, evreul ar mirosi urât, dar pentru bărbatul creştin, femeia evreică ar mirosi şi mai urât. Vezi în acest sens o sugestivă zicătoare populară a şvabilor:

> Abraham pute a usturoi,
> Dar Sara pute cât doi (83, p. 108).

Sarcastic, poetul evreu modernist Sergiu Dan (Isidor Rotman, 1903-1976) scria la rândul său: „Amelia sufăr,/ Dar nu pot mirosi ovreicile./ Iubesc mai mult pe fratele tău/ decât pe tine,/ du-te!” (*Contimporanul*, nr. 77, 1927).

Explicaţia mitologico-teologică

Duhoarea pe care o degajă „evreul imaginar” este un motiv stereotip secundar, generat de motive stereotipe primare: el miroase urât pentru că ar fi fost blestemat pentru deicid, pentru că ar fi vrăjitor („Evreul are atâta vrăjitorie cât păr au nouă vaci”, susţine un vechi proverb german, folosit şi de Martin Luther; *cf.* 3, p. 20), pentru că ar fi stăpânit de Diavol (care degajă, la rândul lui, *foetor Diabolicus*), pentru că ar fi predestinat iadului, pentru că ar fi asociat porcului (ultima motivaţie operează mai ales în Europa Occidentală; *cf.* 4, pp. 119 *sq*.). De aici provin apelative injurioase, de genul „jidan împuţit” (vezi nota ***626***), dar şi producţii pseudo-folclorice moderne, virulent antisemite, de genul: „Jidanii, cum am dezvoltat,/ Din scârnă de câine s-au format,/ De aceea corpul le miroase greu,/ De aceea au faţa scălămbată rău” (29).

Conform „textelor poporane” româneşti, pentru vina de a-l fi chinuit şi răstignit pe Isus, „jidovii” au fost blestemaţi să le iasă păduchi din corp, să le putrezească „tot trupul”, să aibă „sudori mari de sânge” şi „buboaie mari în cap, care se sparg”, astfel că sângele „se scurge pre păr şi pre barbă” (19, II, p. 117). Legenda populară românească potrivit căreia, în urma actului de deicid, Maica Domnului i-ar fi blestemat pe evrei să miroasă urât a generat o altă credinţă populară: „De la Sf. Maria Mare [15 august] până la Sf. Maria Mică [8 septembrie], dacă nu cade bruma, se împut jidovii” (3, p. 19; 30, p. 37). Este un mod implicit de a spune că „ei put mai totdeauna”, pentru că bruma

cade extrem de rar în această perioadă de sfârşit de vară. Conform calendarului ţărănesc, „toamna începe de la Sf. Maria Mică", „începe a bruma" în luna octombrie (popular numită *Brumărel*), iar adevărata „lună a brumei" este abia noiembrie (numită *Brumar*) (113, I, pp. 72-74). „Ca o consecvenţă a acestui blestem – scria M. Schwarzfeld cu un secol în urmă – evreii sunt spurcaţi, suferă de tot felul de boli ciudate şi particulare şi au miros sau mirosuri urâte, întocmai ca vrăjitorii" (3, p. 19).

La acest ghem de clişee s-a mai adăugat unul: ca să scape de putoarea pe care, chipurile, o emană, nu ar fi suficient ca evreul să se spele pe corp cu apă, fie ea şi baptismală („Firea evreului n-o schimbă botezul", zice un proverb din lumea slavă); el ar trebui, zice-se, să se spele cu sânge de copil creştin. *Deicidul* provoacă deci *foetor iudaicus*, iar acesta impune *infanticidul*. Încă din 1523, în perioada sa neantisemită, Martin Luther taxa drept „baliverne" legendele conform cărora evreii „utilizează sângele creştin pentru a-şi ascunde mirosul urât" (455, I, p. 202).

S-ar părea că asemenea credinţe au fost influenţate de vechi legende evreieşti şi creştine. Într-o legendă medievală din literatura rabinică (*Midraş*), astrologii egipteni au recomandat faraonului să ucidă 240 de copii evrei şi să se scalde în sângele lor ca să se vindece de lepră. Evreii plâng şi se roagă la Dumnezeu şi, până la urmă, faraonul se vindecă printr-o minune. Multe gravuri însoţesc această legendă în unele *Haggadah* tipărite în Europa Centrală (Praga, Veneţia, Mantua etc.) în secolul al XVI-lea (472). Într-o legendă creştină se spune că împăratul roman Constantin s-a îmbolnăvit de lepră ca pedeapsă divină pentru persecutarea creştinilor. „Spurcaţii doftori jidovi" – spune legenda dintr-un *Cronograf* românesc din secolul al XVII-lea – i-au recomandat să se scalde în sângele colectat prin

uciderea a mii de copii nevinovaţi. Pentru că, din milă, Constantin a oprit uciderea pruncilor, Sfinţii Petru şi Pavel i-au transmis în vis adevăratul remediu. Împăratul l-a chemat pe episcopul creştin Silvestru, care „l-a botezat şi îndată i să curăţi rugina de bube ce avia peste tot trupul său şi rămasă curat şi sănătos. Iară năroadele toate văzând acia minune, să botezară mulţi fără samă" (497, p. 194). Tot în secolul al XVII-lea, în spaţiul românesc această poveste legendară apare şi în scrierea *Învăţăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie* (174, p. 175). Legenda *Donatio Constantini* este atestată la sfârşitul secolului al IV-lea, dar a devenit celebră în Europa prin *Legenda Aurea*, compilată de dominicanul genovez Jacques de Voragine (Jacopo da Varazze) în secolul al XIII-lea (*543*, p. 85).

Îmbăierea împăratului Constantin în sânge de copii (ilustraţie dintr-o *Haggadah*, Praga, secolul al XVIII-lea)

În unele momente tragice ale istoriei antisemitismului european au apărut neaşteptate simetrii simbolice. Dacă pentru creştini botezul era un ritual de „curăţire", evreii îl receptau uneori ca pe un act de „murdărire" teologică şi fiziologică. Aceasta se întâmpla mai ales în epocile posttraumatice, după mari expulzări sau pogromuri. În acest sens, sunt interesante cronicile ebraice scrise imediat după sălbaticele masacre înfăptuite în centrul Europei în timpul primei cruciade, din 1096. Termenul „biserică" era desemnat prin sintagme precum „casa impurităţii" sau „loc necurat", „creştinii" erau numiţi

„necircumcişii impuri”, iar verbul „a boteza” era redat prin „a murdări” sau „a stropi cu apă murdară” (455, I, pp. 84 şi 281).

Zicala poloneză „îi este frică de apă ca unui evreu” (70, p. 180) pare să nu se refere la apa simplă, de spălat, ci la cea rituală, de botez. Nefiind botezaţi, nefiind deci „curăţaţi” de apa baptismală şi fiind stăpâniţi de Diavol, evreii erau „păgâni”, deci o „liftă spurcată” (3, p. 14) sau „jivine spurcate” (29, p. 7). La români, Diavolul era numit *Necuratul* sau „Diavole necurate şi spurcate […], cu rea împuţiciune” (într-un blestem din 1794; *cf.* 679, p. 147). Evreii erau „jidovi necuraţi” (ca într-un manuscris românesc din secolul al XVII-lea; *cf.* 19, II, p. 112) şi, ca atare, miroseau urât. Evident, pentru mentalul creştin, apa din cristelniţă elimină mirosurile evreului convertit. Şi la ţiganii din Transilvania există credinţa că „botezul îl eliberează pe om de un miros [urât] pe care îl are de la natură” (833, p. 70).

Perspectiva teologică a jucat în astfel de cazuri un rol important. Şi eroii mitologiei greceşti, „păgâni” fiind, au fost supuşi unei valorizări negative asemănătoare. De pildă, într-o versiune românească a *Romanului Troiei* (din 1766) se vorbeşte despre „spurcata Elena” şi „necuratul Paris” (19, II, p. 409). Comentând în 1939 acest text, Mircea Eliade era surprins de „cât de mult se schimbă viziunea lumii şi valorificarea vieţii de la o cultură la alta”: „Tot ceea ce glorifica vechea Eladă – eroicul, destinul, frumuseţea – este nu numai neînţeles, ci şi violent atacat de scriitorii creştini” (629, p. 306).

6. Evreica frumoasă şi elegantă

„Mândrulică, draga mea,

Te-aş iubi, de te-aş puteá,
Dar maica mea nu te vrea
Că nu eşti de legea mea."
(223, p. 14)

Erotism exotic

Oamenii simpli, cei pentru care „evreul este inteligent", cred de asemenea că „evreica este frumoasă". Este încă o legendă din vasta mitologie creată în jurul „evreului imaginar". Expresii româneşti admirative, de genul „Ovreicuţă frumoasă!" (în Muntenia) sau „Jidăncuţă frumoasă!" (în Moldova), erau uzuale în mediul ţăranilor şi al târgoveţilor (3, p. 55). Pentru ţăranii din Bucovina, Sfânta Duminică – o zi sfântă, întruchipată ca o femeie frumoasă, despletită, asociată curăţeniei şi veseliei – este personificată de o evreică: „Când o visezi [pe Sfânta Duminică], să închipuie ca jidaucă" (259, p. 222).

Iată câteva fragmente de poezii populare culese în a doua jumătate a secolului al XIX-lea:

Am zis zău şi pre-a mea lege,
Că de-acuma n-oi alege,
Nici jidancă, nici armancă,
Numai… prisne moldovancă (220, p. 207;
cu o variantă apropiată la 221, p. 306).
Am iubit şi-o să iubesc
Şi româncă şi armancă
Şi-ovreică nebotezată (3, p. 55).

Aceleaşi opţiuni erotice are tânărul şi într-o *Colindă a voinicului* culeasă într-un sat românesc de pe râul Bug, la est de Nistru:

Voinicu Vasile,
Lerului Doamne,
Bun cal că-mi hrăneşte,
Trei ţări stăpâneşte,

Trei fete ocheşte,
Una de hărmancă,
Una de moldovancă,
Da una de jâdaucă (222, p. 82).

Fac în paranteză următoarea observaţie: este inedit faptul că, în simbolistica acestei colinde, „hărmanca” este responsabilă cu recolta bună de grâu, „moldovanca” cu recolta bună de struguri, în timp ce „jâdauca” răspunde de fecunditatea oilor.

Atracţia erotică faţă de evreică are, probabil, şi o altă explicaţie. În general, bărbatul conferă o senzualitate diferită femeii considerate diferite (etnic, rasial, religios). Cu cât este o fată considerată mai „diferită”, cu atât mai mare este senzualitatea atribuită acesteia şi cu atât creşte „curiozitatea erotică” faţă de ea. În America de Nord, de exemplu, acest tip de surplus de senzualitate este asociat negresei (în cântecele folk ale albilor, ea este alintată cu numele de *Brown Sugar*), iar în America de Sud sunt foarte populare cântecele de dragoste în care fata dorită erotic este negresă sau mulatră (*Morenita*).

Dansul miresei (carte poştală, Cracovia, 1903)

Şi alţi cercetători au ajuns la concluzii destul de apropiate. Liviu Maliţa, de exemplu, crede că

fascinaţia erotică a românului faţă de unguroaică – aşa cum apare în literatura română şi mai ales în proza lui Rebreanu – „vine şi din faptul că ea este *altceva*”, contrazicând „întregul cod în care bărbatul a fost crescut”. Aparţinând „unui alt grup decât celui propriu”, „femeia maghiară devine oarecum mai inaccesibilă şi prin aceasta şi mai atractivă, mai provocatoare” (664). În acest caz, diferenţa de „cod cultural”, spun specialiştii, nu apare doar din perspectivă etnică (român *vs* unguroaică), ci şi dintr-una socială (rural *vs* urban). „Probabil că stereotipul unguroaicei focoase – rezumă Mircea Cărtărescu teoria unui etnolog sârb – a apărut pentru că populaţiile din preajmă, ca românii de pildă, erau rurale, tradiţionale în sexualitate, şi dacă un român a avut o dată de-a face cu o unguroaică, a rămas probabil uimit şi scandalizat de nemaipomenitele lucruri pe care ea i le-a arătat, obişnuite într-un mediu urban, dar care nu erau cunoscute în mediul ţărănesc de acasă” (746, p. 218). O glumă a naţionaliştilor şovini din România spune multe: „Afară cu ungurii din ţară, ca să ne rămână nouă unguroaicele”.

În Europa şi mai ales în Balcani, surplusul de sexualitate şi senzualitate este asociat în mod special cu femeia orientală: turcoaica (vezi imaginea odaliscei planturoase sau a dansatoarei „din buric”, cu unduirile ei erogene) (563) sau ţiganca (vezi tablourile foarte „populare” şi cel mai adesea kitsch reprezentând „ţiganca focoasă” cu sânii dezgoliţi; ţiganca „cu ochii sprinţari, cu sâni ca de piatră”, cântată de lăutari şi de poeţi minori, *cf.* 130, p. 728). Pentru imaginarul european – constată Maria Todorova –, „exista o relaţie explicită între Orient şi feminin”. Adesea, temele erotice din literatura sau plastica occidentală erau rezolvate cu prostituate orientale, cu scene de harem, băi turceşti sau pieţe de sclave (575, p. 31).

Nu întâmplător, în nuvela lui Mircea Eliade *La ţigănci* (scrisă în 1959) prostituatele sunt exotice: o ţigancă, o evreică şi o grecoaică (154, p. 452). Exoticul domină eroticul şi în „romanţul original" al lui Nicolae Filimon *Ciocoii vechi şi noi* (1863). Chera Duduca, ţiitoarea boierului postelnic al lui Caragea Vodă (1812-1818), era o „Vineră orientală, ieşită din rămăşiţele spulberate ale populaţiunei grece din Fanar". Ea arăta ca o „odaliscă" şi cânta „ca o hanâmă [= fiică de han] de sarai". În Bucureştiul fanariot de la începutul secolului al XIX-lea, ciocoii români cereau „lucru bun, iar nu tălaniţe [= prostituate ordinare] din mahalaua Scaune". Şi, într-adevăr, la chefurile lor erau invitate cadâne ca „ieşite din haremurile turceşti": Arghira (grecoaică; „unii susţin că chiar domnitorul Caragea îi da vizite secrete"), Calmuca (tătăroaică) şi Rozolina (nemţoaică) (657, pp. 26-27 şi 108-109). Într-un „roman naţional" (*Manoil*, 1855), Dimitrie Bolintineanu imaginează în cârdul de „fiice ale Vinerii" şi o frumoasă „israelită": „Una este Zlatca Evreica, de la munte până la Dunăre, în Ţara Românească".

Şi „curtezana" evreică Raşelica Nachmansohn – din romanul lui Mateiu Caragiale *Craii de Curtea-Veche* (1929) – îşi seduce victimele (Paşadia, Pirgu etc.) cu mijloacele unui tip de erotism exotic: „în trufia fără margini a stirpei alese", „ovreica" este „conştientă de minunata ei frumuseţe răsăriteană". Seducătoare la ea nu este atât frumuseţea, cât misterul erotic pe care-l emană alteritatea: „De aproape însă, fără ca frumuseţea ei să-şi piardă din strălucire, dânsa avea ceva respingător, în ea se simţea, mai mult decât în alte femei, Eva, străina, duşmana neîmpăcată şi veşnică, împrăştietoare de ispită şi de moarte", ca „o floare neagră de tropice, plină de otravă şi de miere" (794, pp. 16-19). Cam în acelaşi stil este descrisă senzuala Ghenea (Golda) Kersanova, „fiica unui evreu bogat, fabricant de lichioruri", din romanul lui Gib

Mihăescu *Rusoaica* (1933). Ghenea „nu era chiar o frumuseţe", dar trăsăturile ei aveau ceva „asiatic", „neobişnuit", „straniu" şi „enigmatic de nepătruns", aşa cum le-a prevăzut „sumbrul ei Dumnezeu" (830, p. 13). În romanul *Gorila* (1938) al lui Liviu Rebreanu, „ovreica" Babila este „fiica foarte frumoasă a bancherului Leopold Goldstein". Ea este „o jidancă botezată", dar aparţine unei „rase cam lubrice", cum se exprimă un personaj antisemit (211). În fine, în 1944, vizitând oraşul spaniol Córdoba, Mircea Eliade vede o fată „uluitor de frumoasă". În percepţia istoricului religiilor, ea nu putea fi decât evreică, având un „accentuat tip iudaic" (907, p. 254).

În mentalitatea populară, există un fel de specializare pe criterii etnice a femeii. Vezi şi zicalele din folclorul românesc, de tipul „O am pe romîncă,/ Pentru că ştie să gătească/ Şi pe ţigancă,/ Pentru că ştie să iubească" (403) sau „La tinereţe omul, fiind dornic de dragoste, îşi ia o ţigancă pentru că sunt mai focoase; mai încolo, vrând să strângă avere şi să înainteze, îşi ia o evreică, pentru că sunt frumoase şi le duce mintea; apoi, dorind să mănânce bine, îşi ia o unguroaică; iar la bătrâneţe, vrând să i se facă pomenile după ce moare, îşi ia o romîncă" (547). Aşa se explică fenomenul paradoxal că persoane discriminate negativ din punct de vedere social (negrese, ţigănci, unguroaice, evreice etc.) sunt discriminate pozitiv din punct de vedere sexual. Erotismul exotic pare să fie mai puternic decât naţionalismul şovin. Într-o excelentă lucrare de antropologie vizuală, tânărul istoric de artă Florin Pădurean a abordat recent problema stereotipurilor etnice (inclusiv a celor etnico-erotice) în arta vizuală românească (***910***).

Legături primejdioase

Este evident faptul că o relaţie erotică între, de exemplu, un ţăran român şi o „ovreică nebotezată” putea să aibă loc mai mult în taină. Vechile pravile româneşti interziceau sau descurajau cu asprime „mestecarea de sânge”, care se producea prin „împreunarea cu o jidoavcă” (39). „Nu se cade pravoslavnicului să se împreune cu femeia eretică”, prevedea *Pravila* lui Matei Basarab de la jumătatea secolului al XVII-lea (52). În cazul în care păcătuieşte cu o evreică, creştinul este ameninţat că-şi pierde sufletul; ca într-o snoavă populară, *Ruhălă şi Mesia*, publicată în 1858: „Cum se poate? Tu să iubeşti o jidoavcă? Dar ştii, fătul meu, că cu această dragoste tu poţi să-ţi pierzi sufletul? Ştii că de ai lua în braţe pe o nelegiuită, care se împărtăşeşte cu sânge de creştin, arde pământul de şapte palme sub picioarele tale? Ştii că un asemenea păcat nu se poate spăla decât suferind a ţi se arde cămaşa pe trup?” (3, p. 56).

Prohibiţia apărea de la formele incipiente ale relaţiei erotice. Chiar şi dansatul cu o fată „de altă lege” era interzis: „Pe sub mână de trei ori,/ Pe sub mână că-i română,/ Dac-ar fi de altă lege,/ Pe sub mâna mea n-ar trece” (676, p. 142). Mai mult decât atât, în secolul al XVII-lea, moldovencele se fereau să fie privite de către străini, pentru a nu-i ispiti erotic: „femeile […] să feresc de vederea streinilor şi să dau în lături, aşa să nu treacă femeia pe dinaintea bărbatului pe drum sau cărare” (Miron Costin, *De neamul moldovenilor*).

În romanul *Calpuzanii* de Silviu Angelescu se iscă un întreg tărăboi interetnic atunci când un boiernaş român din vremea domnitorului Nicolae Mavrogheni (1786-1790) este „prins în fapt” (adică în flagrant delict), „fiindu cu şalvarii lăsaţi”, iubindu-se cu Raşelica, fiica jupânului cârciumar Moişă sin Bercului şi a jupânesei Malca. Crezându-se că actul s-a produs „cu sila”, tânărul boier este „judecat după Pravilă”, riscând „să-i taie gealatul mădularul vinovat în priveliştea târgului,

c-aşa zicea la Pravilă pentru asemenea alunecări" (856).

Dar adevăratul scandal izbucnea abia în cazul în care legătura erotică se materializa printr-o căsătorie. Şi aceasta, evident, din cauza ambelor părţi. „[Evreii din satul Rozavlea] o avut femei frumoase şi de omenie – îşi aduce aminte un ţăran maramureşean –, da' nu s-o căsătorit niciodată cu fecioraşi români" (841). Preceptele iudaice de endogamie sunt stricte în acest sens: „Nu vei încheia căsătorii cu aceste popoare: nu-ţi vei da fiicele fiilor lor şi nu vei lua pe fiicele lor pentru fiii tăi" (*Deuteronomul* 7, 3). „Ce să facă părinţii ovrei cu o fată care fuge cu un creştin? Mare nenorocire!", spune Manasse, personajul lui Ronetti Roman (650, p. 99). Fata era „jelită" de către familia evreiască şi declarată „moartă". Când peţitorul era un islamic, situaţia putea deveni dramatică, aşa cum se întâmplă în unele colinde maramureşene. Fata „jidovului crâjmar" (ca şi romînca, în alte variante ale colindei) se smulge din mâna turcului şi se sinucide, aruncându-se în fântână (713, p. 275).

O familie mixtă, cu soţia „de altă lege" decât soţul, era de neimaginat în târgul sau satul românesc tradiţional, pentru că nu puteau să încapă sub acelaşi acoperiş doi zei diferiţi, două tradiţii percepute ca incompatibile şi, mai ales, două imagini adverse ale fiecăruia în conştiinţa celuilalt. „Religia evreilor [din Moldova] e cel mai mic lucru care-i deosebeşte în ochii românilor", scria francezul Desjardins în 1867. „Nu ca evrei ce urmează preceptele mosaice" provoacă ei nelinişte, „ci ca un popor străin în atingere zilnică cu alt popor, fără a se contopi vreodată cu el, nici a se apropia măcar, având alte moravuri, altă limbă, alte haine…" (743, p. 48).

Folclorista Elena Sevastos a încercat, în 1889, să sintetizeze modul de a gândi al ţăranului român în această privinţă: „Nu cumva să fie [nevasta] de

altă lege, că necinsteşte neamul şi pânea fiilor o dau cânelui. Feciorul de român să ia ţigancă, ferit-a Dumnezeu: ţiganul nu-i privit de român ca om. […] Ori să ia românul jidancă, unde s-a mai pomenit una ca asta, chiar de ar fi bătută în aur şi în petre scumpe, aşa ştie românul…" (99, vol. I, p. 150). Similar gândeau şi ucrainencele din Bucovina: „Eu sunt ruteancă, fată de rutean", spune un personaj dintr-un roman de Aharon Appelfeld. „Evreii sunt de alt neam. Noi putem să-i placem, să ne culcăm cu ei, să-i iubim şi să-i detestăm, dar nu să ne măritǎm cu ei. Noi suntem altfel. Ce să-i faci?! Nu-i vina noastră. Aşa ne-a făcut Dumnezeu" (813, p. 114).

Chiar şi însurătoarea cu „o femeie de alt neam" (fie ea şi creştină) era „de ocară" în satul sau târgul românesc. O confirmă vechile ofisuri domneşti din secolul al XVIII-lea (***577***), dar şi cărturarii români din primele decenii ale secolului al XIX-lea. În 1819, de exemplu, Moise Nicoară credea că „străinul" şi „muierea" („muieri îndemnate şi învăţate în toate blăstămăţiile") sunt doi agenţi ai răului, două unelte ale Diavolului. Din această perspectivă, „muierea străină" este un dublu agent al răului. Mariajul dintre un bărbat român şi o femeie străină este perceput negativ, pentru că se crede că ultima îl va atrage pe primul de partea duşmanilor naţiei sale (vezi 394, p. 199). În 1812, Petru Maior vorbea despre deprinderea românilor „de a nu se căsători cu muieri de altă limbă". Încercând să susţină o iluzorie puritate etnică, Mihail Kogălniceanu scria în 1837 că „niciodată românii nu au vrut să ia în căsătorie femei de alt neam" (82, pp. 87-89). Şi la aromâni „era ruşine să te căsătoreşti cu cineva din alt neam" (610, pp. 28 şi 41).

Legile endogamice nescrise erau dublate de cele oficiale. Atât *Codul Calimachi* (promulgat în Moldova în 1817), cât şi *Codul Caragea* (adoptat în Ţara Românească în 1818) interziceau

căsătoriile între oameni „de altă lege”: „Nu este slobod a se face alcătuirea căsătoriei între creştini şi necreştini” (535, p. 400). Prevederile acestor două *Codice* – adaptate sau întărite de diverse ofisuri – au acţionat până în 1865, când a intrat în vigoare *Codul civil*. În 1850, un ofis emis de Sfatul domnesc şi aprobat de Alexandru Ghica Vodă recomanda autorităţilor „a nu autoriza căsătoriile mixte” – nu doar cele contractate între creştini şi evrei, dar şi cele dintre ortodocşi şi creştini de alt rit –, ca fiind contrare canoanelor bisericeşti (322, p. 212). Evident, această mentalitate avea mai multe secole vechime. Iată ce scria în anii 1630 călugărul italian Niccolo Barsi, după două călătorii prin Moldova: „Pe vremea domnilor de odinioară, dacă un moldovean s-ar fi căsătorit cu o catolică sau un catolic s-ar fi însurat cu o moldoveancă, domnul îndată poruncea să i se pună pe cap un cerc de aramă înroşit în foc şi deci îl omora în felul acesta” (655, p. 79).

*

Nu doar legile nescrise şi vechile pravile din secolele XVII-XIX interziceau căsătoriile mixte dintre români şi evrei, ci şi legislaţia rasială din timpul unei Românii în care se instauraseră dictatura şi etnocraţia (1938-1944). Nichifor Crainic – ideologul „statului etnocratic” – credea în 1938 că „e o profundă înţelepciune în opreliştea canonică impusă de Biserica noastră [creştin-ortodoxă] în ce priveşte amestecul cu evreii” (602, p. 145). Prin Decretul-lege nr. 2651 din 8 august 1940 (elaborat de ministrul Justiţiei Ion V. Gruia, semnat de prim-ministrul Ion Gigurtu şi promulgat de regele Carol al II-lea), „căsătoriile între evrei şi români de sânge sunt oprite”. În Referatul care prezenta motivele adoptării legii se spunea că această interdicţie era necesară „pentru apărarea

sângelui românesc” şi pentru „purificarea Naţiei de elementele parazitare eterogene” (356, pp. 51-56). Fusese probabil luată ca model legea nazistă care interzicea căsătoriile şi relaţiile extraconjugale dintre nemţi şi evrei, lege intitulată *Pentru protejarea sângelui şi onoarei germane* şi adoptată la Nürnberg, în septembrie 1935 (vezi ***710***). Originea acestor idei trebuie căutată în teoria rasistă promovată de Arthur de Gobineau, conform căreia fenomenul „decadenţei popoarelor” este un rezultat al „încrucişării raselor” (*Essai sur l’inegalité des races humaines*, 1854).

În România, legile de tipul celei din 8 august 1940 au fost precedate şi urmate de sute de studii şi articole de propagandă rasistă şi ultranaţionalistă, menite să pregătească şi apoi să justifice apariţia unor astfel de reglementări. Tipul de retorică este bine cunoscut. Se milita împotriva „corcirii sângelui străvechi, geto-roman, cu sânge fanariot şi ţigănesc, iar acum, în urmă, cu sânge jidovesc” şi a „infiltrării în grupul nostru etnic a unor elemente de rasă inferioară” şi pentru „eugenie, adică îmbunătăţirea rasei pe cale ereditară”, pentru „legi eugenice şi practici eugenice”, pentru „căsătorii eugenice, care să ducă la progenituri armonioase”, pentru „sterilizarea anumitor categorii de oameni”, pentru „înlăturarea de la reproducţie a disgenicilor [= a celor din rase cu gene inferioare]”, pentru „deziudaizare, dezfanariotizare şi dezţiganizare”, pentru „purificarea rasială a poporului românesc”, pentru „însănătoşirea fizică şi morală a naţiei noastre”, pentru „o riguroasă selecţie pe bază de însuşiri rasiale” etc. Citatele de mai sus le-am preluat din doar două articole, publicate de Traian Herseni şi Constantin Papanace în oficiosul Mişcării Legionare, *Cuvântul*, în ianuarie 1941 (188, pp. 357-359). S-ar părea că ştacheta stilistică nu putea fi coborâtă mai mult – şi totuşi, îndemnurile publicate în anii 1939-1940 în reviste de tip

Porunca Vremii sunau şi mai populist: „De eşti Român, de ce stai la braţ cu jidanca? Ai să plângi amar căsătoria ta cu Rifca! Vai de copilul ce ese din unirea ta cu Israel! Legătura ta cu jidanul e trădare de neam! Repară-ţi greşala, rupe-o cu jidanul!” etc. (718).

Pentru gândirea tradiţională, rodul unei căsătorii mixte era considerat blestemat. În 1901, Ion Luca Caragiale batjocorea acest tip de mentalitate compunând o ridicolă „expunere de motive” pentru înfiinţarea unei iluzorii – dar, în epocă, foarte posibile – organizaţii ultranaţionaliste, „Societatea «Românii verzi»”: „Bărbatul care are copii cu o femeie de alt neam, sau viceversa, creşte la sânul lor nişte monştri, care jumătate vor iubi până la nebunie neamul în mijlocul căruia au văzut lumina, iar jumătate îl vor urî cu înverşunare. Să ferească Dumnezeul strămoşilor noştri pe orice român sau orice româncă să dea naştere la aşa specimene teratologice!” (336, vol. II, p. 517).

„Un peşte şi o pasăre se pot iubi – spune un proverb –, dar unde îşi vor construi ei cuibul?” Dacă în mod excepţional o căsătorie dintre o evreică şi un neevreu, considerată „împotriva firii”, avea totuşi loc, cei doi tineri trebuiau să fugă în lume, pentru că „nu încăpeau în sat” (99, I, p. 150). Este vorba de o prejudecată veche şi puternică, reprezentată din belşug şi în literatura cultă, cel mai adesea anume în această formă (evreică + neevreu): vezi cuplurile Lina – Andrei din *Jidovul cămătar* (cca 1860) de Alexandru Pelimon, Hava – Fedea din *Tevi Lăptarul* (1895) de Şalom Alehem, Lelia – Matei din *Manasse* (1900) de Ronetti Roman, Haia – Ştefan din *Haia Sanis* (1908) de Mihail Sadoveanu, Ana – Ionel din *Take, Ianke şi Cadâr* (1933) de Victor Ion Popa, Ghenea (Golda) – cpt. Bădescu din *Rusoaica* (1933) de Gib Mihăescu etc. (***647***). Este o prejudecată care a supravieţuit până în zilele noastre, în unele medii conservatoare din centrul şi

estul continentului: „Un băiat polonez poate avea o iubită evreică, atâta timp cât nu se căsătoreşte cu ea”, spune în 1984 un informator din sud-estul Poloniei, rezumând o credinţă populară generală (70, p. 71); sau: „Dacă un băiat evreu ar vrea să se căsătorească cu prietena sa neevreică, el ar fi probabil renegat de familia lui”, crede o informatoare din Austria, în 1992 (69, pp. 8-9). În tradiţia polonezilor din Silezia, consemnată în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, se credea că fata care nu dă daruri colindătorilor „Singură-şi strică norocul,/ Că n-o să se mărite câtu-i hăul,/ Chiar dac-ar vrea să ieie şi-un evreu…” (184, p. 168). Căsătoria cu un evreu este receptată, în acest caz, ca o culme a nenorocului, ca o supremă anomalie.

Şi poeziile populare româneşti surprind acest tip de situaţii irezolvabile, indiferent dacă este vorba de o relaţie erotică dintre un ţăran român şi o fată „de altă lege” sau dintre o româncă şi un „străin”.

Mândrulică, draga mea,
Te-aş iubi, de te-aş puteá,
Dar maica mea nu te vrea
Că nu eşti de legea mea (223, p. 14).

De-ai fi, badeo, vr’un român,
Ţi-aş purta dragostea-n sân,
Dar nu eşti de legea mea,
Ne-am iubi, şi n-om puteá (223, p. 14).

Şi totuşi, în urma unor complicate calcule efectuate de antropologi, s-a constatat că cel mai mare grad de căsătorii mixte între evrei şi neevrei din Europa se înregistrează în spaţiul românesc (385, p. 82). Acest indicator are valoarea de 0,752 în România, faţă de 0,463 în Polonia, 0,508 în Germania, 0,571 în Rusia, 0,703 la evreii sefarzi din Balcani, 0,546 la evreii aşkenazi din toată Europa şi 0,684 la evreii sefarzi din toată Europa.

Cu unele rezerve, am putea considera acest indicator drept un posibil simptom că relaţiile dintre evrei şi populaţia-gazdă erau ceva mai relaxate în spaţiul românesc.

*

Câteodată, spaţiul în care se consumă relaţia erotică interetnică este cârciuma (*orânda*), luată în arendă de regulă de vreun evreu:

> Frunză verde odolean,
> La crâşmuţa din meidian [= maidan; din tc. *meydan*]
> Bea Costachi Roşcovan
> Şi cu frate-seu Buzdugan
> Cu trii fete de jâdan (224, p. 233).
> Colo-n vale la priloage,
> Ţin orânda trei jidance (99, vol. I).

Uneori, clienţii o hărţuiesc sexual pe tânăra soţie a cârciumarului evreu sau pe fiica acestuia (cum este „ovreicuţa rumână" din romanul sadovenian *Floare ofilită*, publicat în 1905, sau „crâşmăriţa tinerică, durdulie şi sprintenă" a cârciumarului Neumann din romanul *Ion*, publicat de Rebreanu în 1920, sau hangiţa Nehe, „o femeiuşcă oacheşă şi simpatică", din romanul *Stele rătăcitoare*, scris de Şalom Alehem prin 1909) (377, p. 141; 737, p. 138; 744, p. 27). Apropo de ultimele fragmente de lirică populară, să nu uităm că, în 1743, în cadrul reformelor instaurate de domnitorul fanariot Constantin Mavrocordat, s-a hotărât printre altele ca „femei cârciumăriţe, precum moldovence aşa şi jidoavce", să nu mai aibă voie să vândă băutură, „nici la târg, nici la ţară", pentru că „s-au cunoscut că pricinuesc multe lucruri fără de cale, fiind într-adins femei şi fete tinere". Comentând această „poruncă domnească", un cronicar din epocă se bucura de faptul că astfel „a încetat vechea

deprindere a boierilor de a pune femei la cârciumi şi mai ales de a alege [pe] cele frumoase, pentru ca vinul să se vândă repede" (43, pp. 162-163).

> Am văzut mândrele bând
> Şi m-am pus şi eu la rând,
> Cu trei mândre alăturea […];
> Vinu-i bun şi oca mică,
> Crâşmăriţa-i frumuşică (309, p. 289).

Evident, acest obicei nu a dispărut, nici în cârciumi, nici în casele boiereşti. Într-o casă de boier fanariot din Bucureştii începutului de veac XIX, anume „două ţigance tinere şi frumuşele erau însărcinate a turna prin pahare […] vin şi rachiu" (657, p. 99).

Frumuseţe şi eleganţă

Documentele spun că, pe la mijlocul secolului al XIV-lea, la Târnovo, ţarul bulgar din dinastia Şişmanizilor Ivan Alexandru (1331-1371) a repudiat-o pe ţarina Theodora (fiica domnului Ţării Româneşti Basarab I) şi a trimis-o la mănăstire, pentru a lua de nevastă o preafrumoasă evreică sefardă (776, p. 35). Şi domnitorul Moldovei Petru Şchiopul s-a căsătorit în 1591 în taină cu „ţiitoarea" sa, o evreică trecută la creştinism, Irina Botezata – „o femeie frumoasă, dar de condiţie joasă, alogenă probabil şi «păgână» la origine" (822, p. 497). Marea taină în care s-a produs mezalianţa era motivată probabil nu numai de diferenţa de rang social între parteneri, dar şi de inconvenientul căsătoriei cu o „păgână". Din precauţie, actul de căsătorie a fost scris chiar de domnitor: „Ne-am cununat cu muma lui Ştefan-vodă, anume Irina Botezata. Adevăr am zis: până sunt în ţară, să nu se spuie cuiva [ca] să ştie toţi, să fie ascuns; să nu ştie nimele" (822, p. 498).

În 1839, doi misionari creştini din Scoţia au înregistrat la Cracovia următoarea legendă: sedus de frumuseţea fără seamăn a evreicei Esthera, regele polonez Kazimir cel Mare (1333-1370) a luat-o de nevastă. Ulterior însă, după ce a ucis-o, el a „ordonat ca, în public, toate evreicele să-şi acopere chipul cu un văl, pentru ca regele să nu mai cadă în capcana frumuseţii lor" (382, p. 480). Tot ucisă a sfârşit şi Doña Raquel, frumoasa evreică din Toledo (poreclită *La Fermosa* = „Frumoasa") de care Alfonso al VIII-lea, regele Castiliei (1158-1214), a fost „îndrăgostit nebuneşte" timp de şapte ani (cum zice o legendă din secolul al XIII-lea) (509 şi ***767***). În aceste cazuri pare să fie vorba de un pattern legendar preluat din povestea biblică a Esterei, evreica „mândră la stat şi frumoasă la chip" care l-a sedus pe regele persan Ahasverus (Xerxes I) al Persiei (486-465 î.e.n.) (*Cartea Esterei* 2, 7).

Dr. Iuliu (Iehuda) Barasch călătorea în 1841 de la Berlin la Bucureşti, traversând Galiţia pentru a ajunge în Bucovina şi, de acolo, în Moldova şi Muntenia. În descrierea vizitelor sale la comunităţile evreieşti, tânărul medic nota că „s-a adeverit vechea zicătoare despre frumoasele evreice poloneze", mai ales cele din Galiţia (194). Prin 1926, prozatorul rus Isaac Babel scria şi el despre fetele atrăgătoare din „târguşoarele evreieşti" de la graniţa Galiţiei cu Volînia: „Privindu-i [pe oamenii din *stetl*], am înţeles istoria pătimaşă a acestui ţinut mărginaş, am priceput povestirile […] despre fetele pe care le siluiau soldaţii polonezi şi din pricina cărora se împuşcau magnaţii Poloniei" (793, p. 53).

În paranteză fie spus, părerea generală privind frumuseţea deosebită a evreicelor a supravieţuit în Polonia până în zilele noastre (70, pp. 30-35 şi 70-71). „Evreicele erau foarte frumoase", îşi aduc aminte femeile poloneze din Grabow (lângă Łódź), intervievate de Claude Lanzmann prin 1985.

„Polonezilor le plăcea mult să facă dragoste cu evreicele […], le plăceau evreicuţele, le iubeau la nebunie.” Un motiv ca bărbaţii polonezi să „le regrete pe evreicuţe”, iar femeile poloneze să fie mulţumite că – prin Holocaust – au scăpat de „o concurenţă”. Evreicele erau „femei atât de frumoase” – spun polonezele – pentru că „erau bogate”, „nu făceau absolut nimic”, „se ocupau doar de frumuseţea lor, se îmbrăcau bine” (835, p. 115). Supravieţuirea imaginii „evreica frumoasă şi elegantă” este cu atât mai interesantă cu cât purtătoarele acestei frumuseţi nu prea mai există în această ţară. În Polonia mai trăiesc circa 5.000 de evrei, majoritatea oameni în vârstă. Este, acesta, un simptom al înrădăcinării credinţei în discuţie. Se pare că stereotipurile referitoare la evrei supravieţuiesc mai mult decât evreii înşişi. Vorbind despre respectul pe care ţăranii din Maramureş (nordul României) îl purtau evreilor localnici, „pentru cunoştinţele şi pioşenia lor”, Gail Kligman subliniază paradoxul de care vorbeam: „Stereotipurile mai există şi astăzi, deşi nu mai e nici un evreu în Ieud” (206, p. 259).

Revenind la impresiile de călătorie ale doctorului Iuliu Barasch, trebuie spus că el a criticat cu vehemenţă gustul exagerat al „fiicelor lui Israel” pentru unele elemente de podoabă luxoase, specifice portului lor tradiţional. Printre altele, Barasch se referea la *Sternbindel* – o diademă sau cunună „brodată cu aur, mărgăritare şi diamante” şi care „nu numai că nu este inferioară podoabelor europene obicinuite, ci le întrece foarte adeseaori prin luxul, prin varietatea şi prin puterea sa ademenitoare” (194, pp. 57-60). Iuliu Barasch propovăduia limitarea unui lux faţă de care *Talmudul* însuşi se arăta mai concesiv. Textele talmudice constatau practicarea luxului de către evreice (de către femei, în general), ironizându-l, dar fără să-l critice în mod explicit: „Lucrurile pe care femeia le doreşte nu sunt decât podoabe.

Toate gândurile femeii sunt pentru frumuseţea ei. Dacă un bărbat vrea să facă plăcere femeii sale, să-i dea veşminte din in de calitatea cea mai bună" (481, p. 239).

În 1781, istoricul austriac Franz Joseph Sulzer – culegător de folclor românesc – scria despre „renumita frumuseţe a evreicelor" din Bucovina şi mai ales a celor din Cernăuţi. El considera chiar că aceasta era atât de remarcabilă, încât ar fi fost „singurul lucru care merită să fie pomenit în legătură cu Cernăuţiul". Vorbind despre evreii din Bucovina şi Moldova, Sulzer mai adaugă că „în majoritatea lor sunt înstăriţi" şi că „se îmbracă după moda evreilor polonezi" (124, p. 237).

La sfârşitul secolului al XIX-lea, etnograful Dimitrie Dan remarca şi el frumuseţea şi eleganţa evreicelor din Bucovina: „între femei se află chipuri de-o regularitate clasică. Femeile [evreice] poartă veşminte moderne de lână, catifea şi mătasă şi se ornează cu aurime şi pietre scumpe în cari desvoltă ele un lux foarte mare" (126, pp. 7-9). Chiar şi Nicolae Iorga, într-o carte cu puternice accente antisemite, admitea că printre evreii din Bucovina se află „multe femei frumoase", pe care bărbaţii le îmbracă „şase zile din săptămână în zdrenţe", iar de sabat le împodobesc „cu mătăsuri şi juvaere, pentru odihna lui Dumnezeu şi priveala oamenilor" (428, pp. 191, 244). Iorga ar fi fost mai puţin sarcastic dacă ar fi ştiut că, în tradiţia iudaică, de sabat se poartă cele mai frumoase haine: „Eu, Israel – se spune în *Talmud* –, sunt negru în zilele săptămânii, dar frumos de Sabat".

Evident, frumoase sunt şi fiicele lui Tevi Lăptarul, personajul lui Şalom Alehem, mai ales atunci când le descrie chiar tatăl lor: „Dumnezeu m-a binecuvântat numai cu fete frumoase"; sau: „Şi-i frumoasă fata astălaltă a mea, Hudel, ce să-ţi spun! întocmai aşa cum scrie la cartea Esterei. Sclipeşte ca o bucată de aur. Şi i-a mai dat Dumnezeu şi un cap… că scrie şi citeşte şi ruseşte,

şi idiş, şi cărţi”; sau: „Fetelor lui Tevi le merge vestea în lume că sunt nişte frumuseţi între frumuseţi” (217).

Cuplu de evrei polonezi (desen, 1846)

În 1840, Alecu Russo folosea în cazul evreicelor din Iaşi acelaşi tip de retorică utilizată în privinţa bărbaţilor evrei: o virtute era admisă doar pentru ca viciul să iasă mai bine în evidenţă. Femeile din cadrul „ovreimii aristocrate” – „pe care fără inconvenient am putea-o numi finanţa noastră” – sunt, „de obicei, foarte frumuşele”. Dar, „după o lege a *Talmudului*, femeile măritate sunt obligate să-şi radă părul capului”. „Ovreicele sunt cunoscute în toată creştinătatea pentru frumuseţea lor, numai trebuie să ai grijă să le speli, să le fereduieşti şi să le parfumezi; altfel e zadarnică orice iluzie.” Totuşi, „oricât de căzute ar fi în opinia lumii fecioarele Sionului – conchide concesiv Russo –, de multe ori eşti ispitit să

alcătuieşti o parafrază modernizată după *Cântarea cântărilor*" (366, pp. 109 şi 131).

În fine, tot pe la jumătatea secolului al XIX-lea (1854-1857), germanul Moritz Edler von Angeli este generos în aprecierile sale privind „admirabila şi captivanta frumuseţe" a *tuturor* femeilor din Moldova. El vorbeşte despre „splendoarea făpturilor de o desăvârşită eleganţă şi cu forme clasice", indiferent dacă se referă la „românca, armeanca, grecoaica sau evreica" din Iaşi (299, pp. 120-121).

Incendiul din 1711, care a pustiit ghetoul din Frankfurt pe Main, a fost perceput de evreii din oraş ca o pedeapsă divină. Conducerea comunităţii evreieşti din Frankfurt a emis în 1716 un regulament nou (*Neue Frankfurter Judische Kleider Ordnung*) prin care se interziceau nunţile opulente şi portul luxos. Femeile evreice, de pildă, nu mai aveau voie să poarte haine de mătase şi bijuterii preţioase. Asemenea interdicţii sunt atestate în epocă şi în Transilvania. Cu mai mult de un veac înainte, în 1741, membrii Consiliului orăşenesc din Alba Iulia – singurul oraş din Transilvania în care evreii aveau dreptul să se stabilească – se plângeau că au fost apostrofaţi „în faţa întregii ţări" (adică în Dieta Transilvaniei) pentru faptul că femeile evreice din oraş, fiind înstărite, poartă veşminte foarte elegante: „umblă în straie strălucitoare din mătase, cu fir de aur şi argint [magh. *koronka selyem*]". Autorităţile orăşeneşti au hotărât „în unanimitate" să interzică evreicelor acest port (43, p. 121). Tot cam atunci, în 1778, în sudul Transilvaniei, la Sibiu, o „jidovoaică bucureşteană" vindea diverse „găteli femeieşti" (743, p. 40). De altfel, receptarea evreicei ca fiind purtătoare de haine elegante şi de bijuterii preţioase este confirmată de un vechi proverb unguresc: „De evreică atârnă întotdeauna câte ceva de preţ" (3, p. 69).

Descrieri similare se regăsesc şi în alte locuri din Europa. Heinrich Heine vorbeşte despre eleganţa deosebită a evreicelor din Germania medievală (367). La rândul său, descriind perfecţiunea fizică a evreicei Esther, Honoré de Balzac (*Splendeurs et misères des courtisanes*, 1838) susţine că evreicele vin din „patria frumuseţii" şi că prin ele „s-a păstrat tipul sublim al frumuseţii asiatice" (548, p. 50).

Chiar şi atunci când imaginea este complet răsturnată, ea pare menită să contracareze legenda „evreicei frumoase şi elegante". Este cazul unui personaj, baroneasa Ada von Stein, din povestirea *Voinţa de fericire* scrisă de Thomas Mann în 1895: „Era pur şi simplu o evreicuţă urâtă, îmbrăcată într-o rochie gri lipsită de gust". Proză de tinereţe, în care romancierul german (pe atunci în vârstă de 20 de ani) îşi dezvăluie unele „incipiente accente antisemite", în formularea lui Ion Ianoşi (785, p. 373). Tot la sfârşitul secolului al XIX-lea, Jacob Riis susţinea că, în cartierul evreiesc din New York, printre evreii proveniţi din Europa Est-Centrală s-ar afla, „laolaltă, cele mai urâte şi cele mai frumoase femei din lume". „Contrastul este izbitor – conchide Riis –, femeile [evreice] bătrâne fiind ca Baba-Cloanţa, cele tinere – nişte frumuseţi nepământene" (897, p. 59).

La începutul secolului XX, Henri Stahl încearcă să înlocuiască un stereotip (toate evreicele sunt frumoase) cu un altul, de fapt un antistereotip (toate evreicele sunt urâte). H. Stahl îi receptează pe locuitorii cartierului evreiesc al Bucureştiului cu o antipatie făţişă: „La ferestre sau în faţa caselor, […] stau evreicele gătite, cele tinere dezgheţate, cochete, enervante; cele bătrâne diforme de grăsime, cu mutre leneşe, obosite". Eleganţa lor este percepută ca un lux ostentativ: „Nu sunt neveste cu haine mai scumpe pe ele, cu mai multe inele la toate degetele, cu blănuri mai scumpe de astrahan veritabil iarna, decât evreicele.

Te miri de unde scoate atâţia bani pentru luxul balabustei […] evreul sărăcăcios şi trist” (843, pp. 118 şi 122).

*

Despre frumuseţea şi eleganţa fără seamăn a evreicelor scrie la superlativ şi călătorul englez Thomas Coryat, în memoriile vizitei sale din 1607 în nord-estul Italiei: „[În sinagogile veneţiene erau] multe femei evreice, unele dintre ele fiind mai frumoase decât orice altă femeie pe care am văzut-o vreodată. Ele purtau veşminte atât de elegante şi erau împodobite cu lanţuri de aur şi inele cu pietre preţioase, încât unele dintre contesele noastre engleze ar rivaliza cu greu cu ele. Rochiile lor aveau trene lungi şi minunate, ca acelea purtate de prinţesele care au servitoare a căror singură îndeletnicire este de a le purta trena. Aceasta demonstrează marea bogăţie a unora dintre evreii din Veneţia” (225, p. 108).

Probabil că în Anglia acelei epoci se răspândise faima frumuseţii şi bogăţiei evreicelor sefarde din Veneţia, pentru că tot atunci (1595-1600) William Shakespeare – contemporanul şi compatriotul lui Thomas Coryat – îl făcea pe creştinul Lorenzo, personaj din piesa *Neguţătorul din Veneţia*, să se îndrăgostească şi chiar să se căsătorească cu frumoasa şi bogata evreică Jessica, fiică a cămătarului Shylok: „Frumoasă, înţeleaptă, credincioasă,/ Aşa o voi păstra mereu în suflet”, spune Lorenzo (actul III, scena 6); sau: „Prea frumoasă păgână, prea dulce evreică! Să mă bată Dumnezeu dacă un creştin n-ar fi în stare de orice ca să te aibă!”, spune Lancelot (actul III, scena 3). De fapt, „evreica mediteraneană frumoasă şi bogată” este un mit al literaturii elisabetane. Vezi chipeşa Abigail, fiica negustorului înstărit Barabas din piesa lui Christopher Marlowe *Evreul din*

Malta (1589-1590). Ea este „frumoasă la înfăţişare" ca omonima sa biblică (*I Samuel* 25, 3).

Spre deosebire de evreii aşkenazi din Galiţia, Bucovina, Moldova şi Transilvania, cei din bazinul mediteranean erau, în marea lor majoritate, de „rit spaniol" (sefarzi). La frumuseţea, eleganţa şi bogăţia evreicelor sefarde – din Bucureşti, de data aceasta – se referea cu superlative şi Iuliu Barasch, la jumătatea secolului al XIX-lea: „Femeile [sefarde] au o frumuseţe frapantă… Există un respect deosebit acordat femeilor. Soţia este considerată ca o adevărată regină" (*cf.* 298, p. 308); sau: „Femeile lor [ale evreilor sefarzi] sunt unele de o frumuseţe frapantă, cu ochi negri scânteietori şi un teint fin, bătând în brun" (778, p. 41). Tot pe atunci (în 1839), doi misionari scoţieni admirau veşmintele şi podoabele femeilor sefarde din Bucureşti: „Evreicele pe care le-am văzut la poartă [a sinagogii de rit spaniol] erau înfăşurate în mantii de mătase tivite cu blană", fiind „îmbrăcate somptuos şi purtând cunună de diamante pe cap", „pentru că fiicele lui Iuda au aceiaşi plăcere de a purta veşminte şi podoabe somptuoase pe care o aveau şi în zilele profetului Isaia" (referire la *Isaia* 3, 18-24) (382, pp. 390-392).

Pentru a-şi legitima faima, „proverbiala" frumuseţe a evreicelor din epoca modernă trebuia să moştenească presupusa frumuseţe a evreicelor din epoca biblică. „Eşti frumoasă, Lea!", îi spune evreul habotnic Manasse nepoatei sale, în piesa omonimă publicată de Ronetti Roman în 1900. „Dumnezeu ţi-a dat moştenire frumuseţea mamelor noastre străbune. Aşa de frumoase şi de mândre se plimbau reginele noastre pe coastele muntelui Zion" (650). Şi personajele evreice dintr-o piesă puţin cunoscută a lui Liviu Rebreanu (*Jidanul*, 1914) sunt frumoase (drăguţe, cel puţin) şi îmbrăcate elegant (cu bun-gust, cel puţin), după cum le caracterizează autorul însuşi într-o listă de *Dramatis personae*: „*Rebeca* – 31 ani. Bunătate

întrupată şi împerecheată cu o frumuseţe blândă şi fermecătoare. E simplă în port ca şi în vorbe şi poate tocmai prin aceasta cucereşte. Parcă ar fi o fecioară din *Vechiul Testament*. *Rose* – 23 ani. O fată mândră, drăguţă, elegantă. *Frida* – 20 ani. O ovreicuţă nostimă care se îmbracă simplu şi cu mult gust" (734, p. 1207).

Evreică din Izmir dansând (pictură de Camille Rogier, 1847)

Tot din sefarzi se compunea şi ampla comunitate evreiască din Salonic (peste o jumătate din total), stabilită aici la sfârşitul secolului al XV-lea, imediat după expulzarea evreilor din Peninsula Iberică (1492 din Spania şi 1497 din Portugalia). La sfârşitul secolului al XIX-lea, studiind înfăţişarea evreicelor sefarde din Salonic (mai ales a celor înstărite), Ion Neniţescu observă la ele cam aceleaşi calităţi ca ale celor din centrul şi estul Europei: „Femeile evreice din acest oraş nu sunt de loc urâte – scrie Neniţescu în 1895, în urma

unei călătorii prin ţările balcanice – şi nu rar se întâlnesc pe stradele Salonicului evreice în adevăr frumoase, îmbrăcate în haine tăiete şi împodobite cu mult gust şi pline de originalitate, şi încărcate cu juvaeruri, la unele cu adevărat de preţ. La multe din ele se văd brăţări de filigrane şi paftale, cu mare meşteşug lucrate de harnicile şi măestrele mâini ale argintarilor şi aurarilor aromâni olimpiani […]. Mai nu se vede pe stradele Salonicului evreică care să nu aibă şi ceva mătasă pe ea, măcar brâul, dacă nu poate mai mult. Evreicele bogate, însă, sunt în toate zilele săptămânii îmbrăcate în rochii de mătasă de mai multe culori" (258, p. 576).

*

După cum se vede, în urmă cu vreo două-trei secole, unul dintre elementele esenţiale ale eleganţei femeilor evreice (şi nu numai) era mătasea. Or, în secolele XVII-XIX, mătasea naturală era foarte scumpă, fiind adusă din Orient sau de la marile iarmaroace occidentale (de exemplu, Leipzig/Lipsca, cu marfă importată de comercianţii „lipscani"). Într-o listă de preţuri maximale, stabilită în 1627 de Dieta de la Alba Iulia şi aprobată de principele Transilvaniei Gabriel Bethlen, preţul firelor de mătase era imediat după cel al firelor de aur şi cel al firelor de argint (43, p. 204). În 1794, pentru a stăvili luxul şi „cheltuiala zadarnică", domnitorul muntean Alexandru Moruzi a interzis prin ordin ca „între mărfurile ce aduc lipscanii" să se afle „mătăsării şi alte obiecte de lux", cum notează Nicolae Filimon (657, p. 131). Foarte adesea, negustorii evrei erau cei care aduceau mătasea şi tot ei o dădeau la vopsit la boiangii (de regulă tot evrei) şi o comercializau în prăvăliile lor. O „dughiană a Mătăsariului", de pildă, este atestată în 1735 în

mahalaua evreiască („între jidovi”) din târgul Lăpuşnei, în Moldova (43, p. 68). „Hai, Marie,-n deal la [dugheana lui] Şmil,/ Să-ţi fac roch(i)e de muşlin./ Hai, Marie,-n deal la coastă,/ Să-ţi fac roch(i)e de mătasă”, sună un text din folclorul moldovenesc, transcris chiar de M. Eminescu (701, p. 179).

Dar vechimea unor astfel de ocupaţii evreieşti este mult mai mare. Ţesătura de mătase pare să fie menţionată în Biblie (*Iezechiel* 16, 13). În secolul al XII-lea (circa 1170), Benjamin din Tudela (*Sefer ha-Massa'ot = Cartea Călătoriilor)*, vorbind despre evreii din sud-estul Europei, descria prelucrarea şi vopsirea firelor de mătase ca fiind ocupaţii tradiţionale evreieşti. Mătasea a ajuns să fie cunoscută sub numele de „mătase evreiască”. Cu acest nume apare preţioasa marfă în registrele vamale din 1500, ea fiind adusă de negustori evrei la manufacturile braşovene (43, p. 184). În secolul al XVII-lea (document din 1631), în Transilvania, mătasea era denumită „pânză evreiască” (5, p. 94).

În spaţiul românesc, preocuparea de a creşte viermi de mătase este atestată în secolul al XIV-lea. În secolul al XVII-lea, se referă la această ocupaţie în Ţările Române călători străini precum Marcus Bandinus şi Anton Maria Del Chiaro. Un *boom* al sericiculturii şi al fabricării mătăsii în spaţiul românesc este înregistrat la începutul secolului al XIX-lea (***909***). În 1833, de pildă, un oarecare evreu Moise „a întocmit fabrică spre facere a tot felul de mătăsărie”. Documentele certifică o masivă influenţă venită din vestul Europei (Berlin, Viena, Paris). Anume meşteşugarii şi comercianţii evrei din Ţările Române au fost implicaţi în aceste întreprinderi de sericicultură, de fabricare a borangicului, dar şi de prelucrare a acestuia (vopsitorie, croitorie etc.) (vezi 893, pp. 171-173). Bine documentat, prozatorul Mircea Cărtărescu a ţinut cont de această realitate socio-economică. Un personaj din

romanul *Orbitor. Aripa dreaptă*, Miriam „israelita", se apucă pe la jumătatea secolului al XIX-lea, într-un sat din Banat, să crească viermi de mătase, „meşteşug cu totul necunoscut în acele locuri" (854, III, p. 346).

Evreica (ne)virtuoasă

De regulă, clişeul referitor la frumuseţea evreicelor era asociat cu cel referitor la virtutea lor. Iuliu Barasch scria despre credinţa evreicelor din Galiţia „într-o castitate unică şi neprihănită" (*sic!*) (194). Într-o snoavă populară, *Ruhălă şi Mesia*, publicată în 1858, se spunea că „Ruhălă era prea frumoasă pentru ca să nu fie şi virtuoasă, cu toate că acesta este un sentiment care numai de fiicele Ierusalimului se cultivă" (3, p. 55). Stabilitatea cuplurilor familiale evreieşti şi proverbiala fidelitate a nevestele evreice au întreţinut această legendă. Iată un tablou idilic zugrăvit de un publicist român în 1885: „Fata de jidan la 14 ani este femeie în toată puterea cuvântului şi în stare să ţie casa. Este totdeauna la treabă, n'are gândul adunărilor, primblărelor, jocurilor. Sărbătorele stă acasă, se odihneşte, ascultă pe tat-său citind Biblia; pe când agera româncă are gândurile la sărbători, petreceri, jocuri, care de care s'o învârtească mai pe sus, s-o strângă în braţe şi la piept şi s'o joace mai de hai […]. Jidancă fumătoare şi beţivă nu se află, precum nici jidov beţiv; ceartă şi bătăi în casa lor nu este şi stau câte 3-4 familii la un loc în cea mai bună armonie, pre când la români nu pot sta la un loc doi fără să se împungă cu coarnele ca două vaci într-un ocol. La 16 ani fata [jidancă] e măritată, este gospodină, cu copilul în braţe; o frumuseţe de privit pe copilă cu copilul la pept, ca pe o floare îmbobocită. Şi ori cât de mulţi copii va avea, cam în genere între 8 şi 12, ea nu se vaită despre aceasta, este mulţumită de poziţia ei şi puţin îi pasă de restul lumii, de măguliri, aspiraţii,

dorinţe şi plăceri. Nu se gândeşte la despărţenii sau la alt viitor, pe când geloasa romîncă, azi se mărită, mâine se desparte: «Azi popa ne leagă, mâine ne dezleagă»" (735).

Conform preceptelor talmudice, prostituţia era condamnată ca o mare ruşine, iar un bărbat avea „dreptul să-şi repudieze soţia doar dacă a descoperit că-i este necredincioasă" (481, pp. 241-246). O pedeapsă relativ uşoară, având în vedere faptul că adulterul şi desfrânarea sexuală erau pedepsite cu moartea atât în epoca veterotestamentară (*Leviticul* 20, 10), cât şi în epoca neotestamentară (*Ioan* 8, 5).

Totuşi, nu întotdeauna frumuseţea evreicelor era dublată de bunăstare şi, câteodată – în caz de sărăcie –, putea să aibă de suferit şi virtutea lor. Unul dintre efectele secundare ale acestui fenomen a fost şi prostituţia organizată în rândul evreicelor sărace. „Prostituţia e feminismul claselor de jos" – spunea Mihai Ralea în 1926 (226, p. 178). În a doua jumătate a secolului al XIX-lea, în marile oraşe din spaţiul german, mai ales în Viena, erau destul de multe prostituate evreice, venite în special din Bucovina şi Galiţia (regiuni cunoscute pentru numărul mare de evrei săraci, aşa-numiţii *Ostjuden*).

Femei evreice, caricatură menită să contracareze legenda privind frumuseţea evreicei (carte poştală, Germania, 1900)

Acest „trafic cu femei" – organizat, se pare, de proxeneţi la rândul lor evrei – a declanşat o întreagă campanie politică şi de presă. În 1892, de pildă, paisprezece deputaţi creştin-sociali antisemiţi din *Reichsrat*-ul austriac au depus o

moţiune prin care cereau aplicarea unor măsuri energice împotriva proxeneţilor evrei şi a prostituatelor evreice. În 1894, la Lemberg (Lvov), s-a intentat un proces unui grup de evrei acuzaţi de „comerţ cu carne vie". În 1904, Bertha Pappenheim – activistă socială şi lideră a mişcării feministe evreieşti – a fondat, la Frankfurt pe Main, *Juedischer Fräuenbund* („Societatea Femeilor Evreice"). Unul dintre obiectivele majore ale acestei organizaţii era tocmai lupta împotriva prostituţiei practicate de tinerele evreice. Tot la începutul secolului XX, scriitorul austriac Karl Kraus a criticat, la rândul său, acest aspect social în revista pe care o edita la Viena, *Die Fackel* (88, pp. 324, 245 şi 287). Cu tot catolicismul ei, Austria devenise o piaţă înfloritoare pentru prostituţie. Înainte de căderea Imperiului Habsburgic, numai la Viena operau 40.000 de prostituate de toate naţiile (înregistrate legal erau doar 7.000), dintre care foarte multe erau minore (420, p. 149). În 1933, Adolf Hitler însuşi s-a referit extrem de acid la prostituţia şi proxenetismul practicate de *Ostjuden* la Viena. Aflat la Londra, Moses Gaster a intrat în polemică cu Hitler, publicând în ziarul britanic *Pearson's Weekly* (mai 1933) un articol intitulat „Îl demasc pe Hitler" (882, pp. 216-217).

Evreică din Hamburg (desen, a doua jumătate a secolului al XIX-lea)

Fenomenul prostituţiei şi al proxenetismului practicate de unii evrei nu a trecut neobservat nici în România. El a fost exagerat şi speculat în literatura antisemită a epocii. Chiar şi tânărul Eminescu, într-o nuvelă scrisă în timpul studenţiei sale la Berlin (mss. 2255), imagina doi evrei – Ruben şi Levy – din „uliţa jidovească a Sucevei" care se ceartă pentru „treizeci de galbeni" (ce amintesc de preţul trădării lui Iuda) obţinuţi prin vânzarea frumoasei evreice Hagar unui creştin (685, pp. 238-241). „Ovreii mai exploatează desfrâul şi prostituţia", scria dr. Nicolae Paulescu în 1913. „Ei se desfată prin cel dintâi şi se nutresc prin cea de-a doua" (695, p. 95).

În 1903, omul politic şi scriitorul Radu Rosetti încerca să-şi convingă cititorii că „prostituţia este un comerţ esenţialmente jidovesc". El se plângea nu numai de exportul de prostituate evreice, dar şi de reţelele organizate în interiorul României: „În

Moldova, mai mult de nouă zecimi din numărul caselor publice sunt ţinute de jidoavce. Pezevenchii [= codoşii] jidani fac traficul cu carne vie pe o scară foarte întinsă; ei exportă fete tinere la Constantinopol, la Cairo…, până la Shang-Hai şi la Buenos-Aires – după cum rezultă din mai multe procese ce au făcut vâlvă" (303). Dar şi publicistul F. Brunea-Fox scria în reportajele sale interbelice despre „amorul tarifat" practicat de unele proxenete şi prostituate evreice la Sighet, Oradea şi… în Malta (791, pp. 71 şi 75; 792, p. 122). Într-o proză a lui Panait Istrati, *În lumea Mediteranei* (1934), pe la începutul secolului XX, în Beirut, Alexandria ş.a. apar proxeneţi, codoaşe şi prostituate evreice venite din România: „Peste tot am dat de ovreice din România, nişte codoaşe" (723, p. 557). Vorba poetului Ion Barbu: „Pezevenghe [= codoaşă] cu scurteică/ (Cam grecoaică, cam ovreică)" (*Cântec de ruşine*, 1924) (874).

Având un „caracter parazitar", fiind „avizi de bani" şi „buni afacerişti" – se scria în România la începutul anilor 1920 –, evreii au ajuns să-şi vândă în Occident „femeile tinere şi chiar copilele", „pe care le plasează [fie] pe la musichalluri şi café-concerte", fie la „casele de prostituţiune" (252, p. 76). Îngroşând la maxim, un proverb rusesc sintetizează, chipurile, lipsa de scrupule şi mercantilismul evreilor: „Oferă evreului o mie de ruble pentru nevasta sa, el îţi va mai cere una ca să-ţi dea şi fata" (3, p. 68).

Autorii falselor *Protocoale* i-au făcut pe falşii *înţelepţi ai Sionului* să gândească şi să vorbească în aceşti termeni: printre „agenţii noştri" – meniţi să distrugă societatea creştină prin „desfrânare" – s-ar afla nu numai „negustorii noştri [de băuturi]", care îi transformă pe neevrei în „dobitoace îmbătate cu alcool", dar şi „femeile noastre din localurile de petrecere ale creştinilor" (304, p. 13). Liderii legionarilor români nu doar traduceau,

comentau şi publicau celebrele *Protocoale*…, precum Ioan Moţa prin 1930, dar le şi preluau ideile, precum Corneliu Zelea Codreanu. În 1936, acesta din urmă atenţiona şi el opinia publică asupra faptului că „jidanii vor aplica un plan unic şi diabolic" de distrugere a poporului român. Dintre cele şase puncte ale complotului, două se refereau la „prostituţie" şi „alcoolism": „[Jidanii] îi vor îndemna sistematic [pe români] pe calea desfrâului, nimicindu-le familia şi puterea morală" şi „îi vor otrăvi şi ameţi cu tot felul de băuturi şi otrăvuri" (392, p. 154). În ultimul său roman (*Cimitirul din Praga*, 2010), Umberto Eco descrie modul în care, la sfârşitul secolului al XIX-lea, serviciile secrete ţariste au forjat mitul falselor *Protocoale ale înţelepţilor Sionului* (875). Protagonistul romanului vehiculează toate stereotipurile clasice referitoare la evrei: fizice, profesionale, morale, religioase şi politice (876).

Un ideolog al dreptei româneşti, Nicolae Roşu, susţinea că Vechiul Testament şi *Talmudul* ar promova în rândul evreilor o sexualitate deşănţată şi imorală: „Cărţile sfinte ale iudaismului introduc prin adulter, sodomie şi exhibiţie sexuală imoralitate în cultură". De aici ar decurge mai multe concluzii aberante (interesul pentru perversiuni erotice s-ar vedea în teoriile evreului Sigmund Freud), dintre care una ne interesează acum în mod special: „Evreii încurajează prostituţia şi profită de pe urma ei" (N. Roşu, *Orientări în veac*, 1937; *cf.* 693, I, p. 134).

Codreanu, Moţa, Roşu & co. îşi luaseră probabil ca model pe Adolf Hitler. Petrecându-şi anii tinereţii (1907-1913) în Viena ultranaţionalistă a primarului antisemit Karl Lueger, Hitler era obsedat de teoria tipic vieneză (formulată şi în *Mein Kampf*, 1924) conform căreia, chipurile, *Ostjuden* practicau „comerţul cu carne vie" în Europa Centrală, aducând din estul continentului

prostituate evreice care infectau sângele arienilor cu morbul sifilisului (278, p. 473; 267, p. 638).

*

Datele statistice nu confirmă exagerările prezentate mai sus. În Bucureştiul anului 1914, de pildă, din totalul de 302 prostituate înregistrate la poliţie (alte câteva sute lucrau clandestin), doar 9 erau „israelite" – adică sub 3%, în condiţiile în care evreii reprezentau cam 11% din populaţia activă (838, p. 145). A acuza, prin generalizare, pe evreice de prostituţie şi pe evrei de proxenetism avea menirea de a „demasca" lipsa de moralitate a primelor şi setea de bani a ultimilor. Dar nu numai dispreţul creştinilor faţă de comunitatea evreiască trebuia să crească, ci şi ura. Pentru asta, proxeneţii evrei trebuiau să răpească, să recruteze, să corupă şi să oblige la prostituţie nu doar fete evreice, ci şi tinere creştine, sărace şi inocente. La sfârşitul secolului al XIX-lea, scriitorul român Ion Ghica a excelat în astfel de acuzaţii. „O mulţime de aceste femei [ovreice] – scria el, la Londra, în 1884 – cutreeră oraşele şi cătunele Engliterei în sus şi'n jos, vânând la fete sărace, cu care umplu casele de prostituţiune din oraşele Marei Britanii şi ale capitalelor continentului. Se dovedeşte că fetele engleze, recrutate astfel, sunt trecute în Olanda, în Franţa, în Belgia, în Rusia pe schimb cu fete din acele ţări, pe care le aduc în Englitera. Se mai dovedeşte că ovreii şi ovreicele, care fac acest trafic, formează o asociaţiune întinsă ca un polip, organizată după toate formele" (381, p. 440).

Desigur, tot acest presupus trafic internaţional trebuia să fie pus în mişcare de „o organizaţiune în toată regula", cu „comitete, cantoare şi agenţii". Nu putea să nu fie implicată şi România, ale cărei fete de la ţară erau, chipurile, obligate să se prostitueze în marile oraşe ale Orientului: „Şi

acum ei [= ovreii] – notează în continuare Ion Ghica – cutreeră în bună pace satele şi oraşele noastre, adună la fete frumoase şi sănătoase, şi umplu cu dânsele casele de prostituţiune din Constantinopol, din Smirna, din Alexandria" (381, p. 441). Descriind sărăcia la care a ajuns Moldova din cauza „arderii Iaşilor" în 1827, un cântec popular pare să evoce înrobirea de către evrei şi greci a „fetelor româneşti", dar nu este limpede dacă e vorba de prostituţie: „La al Domnilor palat/ Mare foc s-a ridicat./ Moldov-a ajuns la sapă:/ Vor s-o duc-acum la groapă!/ Fete româneşti/ Roabe ovreieşti,/ Cele boiereşti/ Tot ca slugi greceşti!" (23, p. 548). Într-o circulară din 1836 emisă de Sfatul Administrativ al Moldovei se cere ca „isprăvnicia" şi „zapciii" „să urmezi o di aproapi privighire" pentru a-i ţine sub control pe evreii care angajează moldoveni creştini. Atunci când în cataloage se consemnează „feti di creştini ci să află slujând pi la jâdovi", acuzaţia de corupere sexuală este subînţeleasă. „Bănuiala compromiterii femeilor creştine – comentează istoricul Mihai-Răzvan Ungureanu – decurge din aceste inventare nominale de contacte individuale, contribuind la identificarea stereotipă a evreului din oraşe ca om de joasă morală şi corupător de minore creştine etc." (814, p. 30). Acuzaţii similare au fost aduse evreilor şi în perioada interbelică, în reviste româneşti antisemite, precum *Porunca Vremii*: chipurile, codoaşe evreice făceau trafic de carne vie, abuzând de „biete fete creştine" (718).

În mod surprinzător, această imagine a evreului a supravieţuit până în era contemporană. În 1968, de exemplu, la Orléans au fost înregistrate tulburări împotriva comercianţilor evrei, acuzaţi că ar fi răpit tinere franţuzoaice şi le-ar fi vândut unor case de toleranţă din Orientul Apropiat (138).

7. Port şi stigmat vestimentar

> „Nu o dată am invidiat viaţa simplă a evreilor din ghetou, care purtau o pată galbenă, umilitoare poate ca idee, dar comodă şi tranşantă. Căci ei terminau o dată pentru totdeauna cu oribila comedie de a-şi rosti numele ca pe un denunţ.”
>
> Mihail Sebastian,
> *De două mii de ani*,
> 1934

Steaua galbenă în şase colţuri

În 1994, într-un interviu publicat de revista franceză *La Vie* (nr. 2546/1994), regizorul român Lucian Pintilie a amintit de „evreii care purtau steaua galbenă şi care măturau Bucureştiul” la începutul anilor 1940. Într-o pagină de jurnal, scriitorul român Paul Goma, stabilit la Paris, a comentat astfel acest episod: „Ştiam – din cele ştiute – că, în România, evreii suferiseră persecuţii […], dar nu purtaseră stea galbenă” (*Timpul*, nr. 10/1995). Trebuie să observ – ca rabinul din celebra parabolă – că ambii interlocutori au, în felul lor, dreptate. Ar avea dreptate şi cel care ar afirma că – susţinând lucruri contrare – nu pot avea dreptate amândoi. Cred că o rememorare a faptelor este utilă.

Prin Decretul-lege nr. 3984 din 4 decembrie 1940, semnat de Ion Antonescu, evreii din România trebuiau să efectueze „muncă obligatorie” (356, p. 95), iar prin Regulamentul nr. 2030 din 12 iulie 1941, semnat tot de conducătorul statului român, se făceau unele precizări: „în toate cazurile [de munci obligatorii], evreii […] vor

avea pe braţul stâng o brasardă de culoare galbenă, lată de 10 cm” (356, p. 159).

În urma unor iniţiative locale, începând din iulie şi august 1941, evreii din Iaşi-Cernăuţi, Bacău, Huşi ş.a. au fost obligaţi să poarte steaua galbenă (243, p. 277; 522, II, p. 216). Ulterior, Ministerul Afacerilor Interne a emis Circulara nr. 8368 din 3 septembrie 1941, prin care prefecţii de judeţe erau anunţaţi că toţi evreii din România (bărbaţi, femei şi copii) trebuiau să poarte, ca semn distinctiv, o stea galbenă cu şase colţuri, cusută pe haină în partea stângă a pieptului. Evreii creştinaţi nu erau obligaţi să poarte acest stigmat (356, p. 332). (Era probabil un ecou al decretului similar emis de Hitler în Germania la 1 septembrie 1941.)

ORDONANŢA

Noi, Locot. Colonel Blănaru Ioan Comandantul Garnizoanei Fălticeni, în conformitate cu ordinul No. 25007 al Armatei a 3-a şi cu dispoziţiile articolului 486 Cod. Justiţie Militară;

Ordonăm:

Art. 1. Populaţia de origine etnică evreiască de orice sex şi vârstă, din întregul cuprins al judeţului Baia, în 48 de ore de la publicarea prezentei ordonanţe, este obligată să poarte cusut pe partea stângă a pieptului în mod vizibil, un semn distinctiv format dintr o stea cu 6 colţuri (două triunghiuri suprapuse) din stofă sau pânză de culoare galbenă, de dimensiunile 7 cm. în diametru, aplicat pe fond negru.

Art. 2. Contravenienţii dela art. 1 se vor pedepsi cu închisoare corecţională dela 1 lună la un an şi cu o amendă de lei 1000 la 10.000 lei.

Dată astăzi 18 August 1941.

Comandantul Garnizoanei Fălticeni,

Lt. Colonel, **Blănaru Ioan**

Ordonanţă militară privind obligativitatea evreilor de a purta steaua galbenă în şase colţuri (nordul Moldovei, jud. Baia, 18 august 1941)

Peste doar câteva zile însă, prin telegrama-fulger din 8 septembrie 1941, acelaşi minister –

din ordinul aceluiaşi Ion Antonescu – a anulat ordinul anterior privind obligaţia evreilor de a purta steaua galbenă (356, p. 339). Se pare că această abrogare s-a datorat memoriilor trimise la diferite autorităţi de preşedintele comunităţii evreieşti, Wilhelm Filderman, şi unei audienţe a acestuia la mareşalul Ion Antonescu însuşi (517, II, pp. 215-241; 244, pp. 45-47).

Iată ce-şi nota scriitorul Mihail Sebastian în jurnal, la 9 septembrie 1941: „De mâine dimineaţă trebuia să purtăm «Steaua în şase colţuri». Ordinul fusese dat Comunităţii [evreieşti] şi comunicat comisariatelor de poliţie. Totuşi, în urma unei audienţe de azi-noapte a lui Filderman la Conducător [Ion Antonescu], s-a revenit. Nu-mi face nici o plăcere această revenire. Mă obişnuisem cu gândul că voi purta un petec galben cu un *magendavid*. Îmi imaginam toate neplăcerile, toate riscurile, toate primejdiile, dar, după un prim moment de alarmă, nu numai că mă resemnasem, dar începusem să văd în acest semn un fel de piesă de identitate. Mai mult chiar: un fel de medalie, o insignă care îmi atestă desolidarizarea de infamiile curente, lipsa de răspundere, inocenţa” (156, p. 383).

Totuşi, ordinul nu a fost abrogat pe întreg teritoriul aflat sub administraţie românească. Mai ales în oraşele moldoveneşti şi bucovinene (Bacău, Iaşi, Câmpulung, Botoşani, Cernăuţi etc.), evreii au continuat să poarte acest stigmat etnic până în august 1944 (371).

Evident, situaţia din Transilvania de Nord – aflată din 1940 sub administraţie maghiară – a fost complet diferită. La 5 aprilie 1944, imediat după ocuparea Ungariei de către trupele germane şi după instaurarea guvernului Sztójay (22 martie 1944), a fost emisă o ordonanţă guvernamentală privind obligativitatea purtării de către evrei a stelei galbene cu şase colţuri. A urmat o cascadă de ordonanţe antievreieşti: confiscarea întregii averi,

interzicerea oricărei activităţi intelectuale, comerciale sau industriale, deportarea evreilor în capitale de judeţ, internarea lor în ghetouri etc. Sub directa îndrumare a lui Albert Eichmann însuşi, totul s-a desfăşurat fulgerător: în două săptămâni, între 16 mai şi 3 iunie 1944, au fost deportaţi la Auschwitz 151.180 de evrei din Transilvania de Nord. În 1945 s-au mai întors doar 15.769 (adică 10,4%).

De fapt, acesta este un scenariu recognoscibil de-a lungul secolelor. De regulă, când s-a impus unei minorităţi etnice (sau confesionale) purtarea unui semn distinctiv, a fost primul simptom că majoritatea îi pregăteşte acesteia aplicarea uneia dintre măsurile radicale: convertirea forţată, expulzarea sau masacrarea.

Stigmatele Evului Mediu

Nu naziştii secolului XX au inventat stigmatul etnic (sau confesional). Cea mai veche atestare documentară de acest gen coboară până în secolul al VII-lea, când califul Omar a decretat ca toţi evreii şi creştinii (*dhimmi*, credincioşi neislamici) să poarte un semn distinctiv (*ghiyar*), de culori diferite (evreii o centură galbenă, creştinii una albastră), printre alte reguli de segregare şi persecuţie cuprinse în aşa-numitul „Pact al lui Omar” (***372***). Principiul aplicat era unul simplu: dacă refuzi să te supui Islamului (de la arab. *aslama* = „a te supune”), cel puţin să te supui islamicilor.

Acest edict a fost reinstaurat în anul 850 de califul al-Mutawakkil (847-861) şi a durat secole după aceea. În jurul anului 900, guvernatorul islamic al Siciliei a dispus ca toţi evreii din insulă să poarte un semn în formă de măgar (sau maimuţă), iar creştinii unul în formă de porc (373, p. 111; 136, p. 101).

În Europa, stigmatul (din gr. *stigma* = „cicatrice, semn infamant”) (374) nu a fost la început aplicat pe criterii etnice sau religioase, ci pentru a înfiera scalvii, ocnaşii sau bolnavii incurabili (leproşii, nebunii). Dar spiritul cruciadelor şi-a cerut drepturile. Traversând multe provincii necunoscute, cruciaţii nu aveau timp să-i caute pe cei ce împărtăşeau confesiuni diferite. Aceştia trebuiau să arate diferit, să fie însemnaţi. Altfel, de unde să ştie pe cine să convertească, pe cine să expulzeze, pe cine să ucidă?!

În secolul al XII-lea sunt atestate primele forme de stigmatizare etnică sau confesională în Europa de Vest. Dar abia papa Inocenţiu al III-lea (iniţiator de cruciade) şi Conciliul al IV-lea de la Lateran (Roma, 1215) au „instituţionalizat” acest tip de stigmatizare. În diverse forme, acesta va supravieţui în Europa Occidentală până la Revoluţia Franceză. Preluând ceea ce era de preluat şi schimbând ceea ce era de schimbat din „Pactul lui Omar”, Canonul 68 adoptat de Conciliu stipula următoarele: „Tot timpul şi în toate provinciile creştine, evreii şi sarazinii, de ambele sexe, vor fi însemnaţi, deosebindu-se de ceilalţi oameni prin felul cum sunt îmbrăcaţi” (136, p. 40). Se lăsa libertatea „provinciilor creştine” de a alege forma şi culoarea semnului dezonorant. Mai ales după Conciliul de la Arles (1235), în Franţa şi Italia s-a încetăţenit purtarea unei rondele (fr. *rouelle*, lat. *rota*), a unei bucăţi rotunde de stofă galbenă, ca semn infamant pentru evrei. Miniaturile din epocă îi prezintă purtându-şi stigmatul la centură. La începutul secolului al XIV-lea, în cartea sa *Practica* [inchizitorului], Bernard Gui – care oficia la Toulouse – explica forma acestui semn prin forma ostiei pe care evreii ar profana-o. Alţii susţineau că stigmatul avea forma monedei, ca „să amintească de banii cu care a fost cumpărat Iuda” (63, p. 86).

Expulzarea evreilor din Franţa, în 1182, de către regele Filip August; evreii sunt stigmatizaţi cu un cerc galben (*la rouelle*) la centură (miniatură din secolul al XIV-lea)

După ce a confiscat şi a incendiat în Place de Grève 24 de căruţe pline cu *Talmuduri* (Paris, 1242), Ludovic al IX-lea (un alt fervent cruciat, sanctificat pentru zelul său creştin) a stabilit în 1269 obligaţia evreilor din Franţa de a purta *la rouelle*. Era începutul sfârşitului. În 1306, Filip cel Frumos îi spoliază şi-i alungă pe evrei. În anul 1322 şi 1394 sunt atestate al doilea şi, respectiv, al treilea val de expulzări ale evreilor din Franţa.

Una dintre principalele direcţii de refugiere a evreilor din Franţa a fost spre sud, în Spania şi Portugalia, unde – cam de la începutul secolului al XV-lea – au fost obligaţi să poarte acelaşi tip de stigmat. Este o zonă şi o perioadă în care încă se mai credea că „problema evreiască" putea fi rezolvată prin convertire forţată. Cu crucea într-o mână şi sabia într-amândouă, inchizitorii spanioli năvăleau în cartierele evreieşti (*juderias*) strigând: „*Botezul sau Moartea!*". Unii evrei au ales cristelniţa. Alţii, sabia. Ceilalţi au fost expulzaţi din Spania (în 1492) şi, ulterior, din Portugalia (în 1497).

Maltratarea unor evrei din Anglia, purtând ca stigmat semnul „Tablelor Legii" (*tabula*) (miniatură din *Flores Historiarum*, Anglia, începutul secolului al XIV-lea)

Miniaturile englezeşti din secolul al XIII-lea îi prezintă pe evrei purtând un stigmat specific: *tabula*. Era vorba de o bucată de pânză galbenă, decupată în forma clasică a Tablelor Legii: două dreptunghiuri alăturate, cu marginile de sus rotunjite. De data aceasta, o emblemă sacră pentru iudaism a fost transformată într-un semn dezonorant. Şi în acest caz, impunerea stigmatului (începând cu anul 1217, de către regele Henric al III-lea) a fost un semnal de alarmă care anunţa persecutarea şi evacuarea evreilor. Într-adevăr, din Anglia ei au fost alungaţi la sfârşitul aceluiaşi secol XIII (în 1290).

În spaţiul germanic şi limitrof, semnul distinctiv purtat de evrei a fost o pălărie ţuguiată de culoare galbenă (verde în Polonia), semănând uneori cu o pâlnie răsturnată, alteori cu un con (germ. *Judenhut*, lat. *pileus cornutus*). Cea mai veche atestare este o miniatură din lucrarea *Hortus Deliciarum*, realizată în 1175 de stareţa Herrade von Landsberg, reprezentând câţiva evrei (*Judei*) purtând *pileus cornutus* şi fiind torturaţi de diavoli în flăcările Infernului (136, p. 40, fig. 72; 37, p. 214).

Pălăria conică galbenă a fost un stigmat pe care Inchiziţia îl punea pe creştetul „necredincioşilor" (vrăjitoare, eretici, evrei) atunci când erau expuşi în public: la procesiuni dezonorante sau arderi pe rug. De altfel, pălăria conică a rămas până astăzi

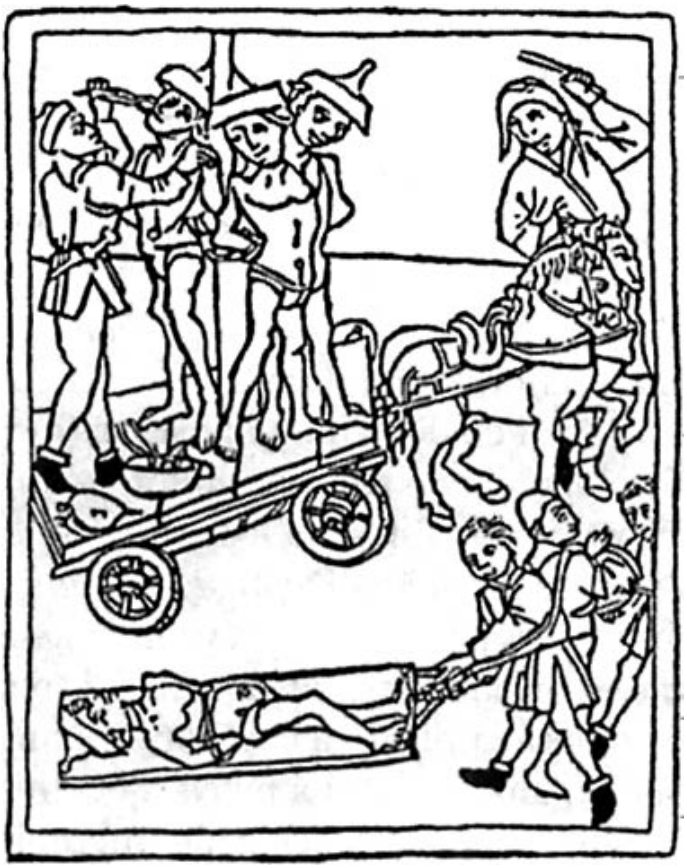
un accesoriu tipic pentru costumul „vrăjitoarei” de bâlci, de carnaval sau de desene animate. În şcolile anglo-americane, sub numele de *dunce's cap*, adică „pălăria prostului”, ea a ajuns să stigmatizeze elevul nătâng sau poznaş (în franceză, *bonnet d'âne*).

Arderea pe rug a unor evrei cu nas coroiat, purtând ca stigmat pălării ţuguiate (miniatură din spaţiul german, secolul al XIV-lea)

Pe lângă *carocha* („pălărie conică din carton, pe care erau zugrăvite flăcări şi chipuri de draci”, cum o descrie Le Sage în 1715, în romanul *Gil Blas*, la o ardere pe rug în Toledo), un alt semn infamant pe care erau obligaţi să-l poarte ereticii osândiţi la arderea pe rug era un veşmânt de culoare galbenă, numit de inchizitorii spanioli *san-benito*, pentru că semăna cu veşmântul purtat de călugării benedictini. După incinerarea publică a ereticilor, stigmatele lor vestimentare (*carochas* şi *san-benitos*) erau expuse în biserica parohială, ca trofee ale războiului purtat de Inchiziţie împotriva ereziei. Astfel de stigmate purtau nu numai ereticii şi vrăjitorii, ci şi evreii implicaţi în procese inchizitoriale. Gravurile realizate de Goya la sfârşitul secolului al XVIII-lea (cum este cea din seria *Capricii* intitulată *Por linage a Ebreos = Pentru că sunt evreu*) confirmă această afirmaţie (375, p. 49).

Pentru mai multă siguranţă, în secolul al XV-lea, bărbaţii evrei au fost obligaţi să poarte, pe lângă *Judenhut*, şi rondela de stofă galbenă (*rota*). Conform unui decret papal din 1257, evreicele erau obligate să poarte fie un văl cu două dungi albastre (*oralia*), fie o pălărie cornută (*cornalia*), fie clopoţei la poalele rochiilor – un stigmat sonor, asemănător cârâitoarelor pe care le foloseau leproşii.

Circumcizia lui Isaac. Straniu proces de actualizare: Avraam poartă ca stigmat o pălărie conică (*Judenhut*), specifică Evului Mediu (miniatură dintr-un manuscris din 1181)



Evrei stigmatizați cu pălării conice, torturați de Inchiziție (gravură, Trento, 1475)

Inculpat în faţa tribunalului Inchiziţiei, stigmatizat cu pălăria conică şi veşmântul san-benito

(gravură de Goya, din ciclul *Capricii*, 1799)

Fiind consideraţi *leproşi spirituali*, evreii trebuiau să fie însemnaţi şi astfel izolaţi, pentru a se preveni contaminarea creştinilor. Acuzaţi de provocarea epidemiilor şi calamităţilor, de otrăvirea fântânilor, de profanarea ostiilor, de omorârea rituală a copiilor creştini, evreii erau obligaţi să poarte însemnele infamiei pentru a putea fi ocoliţi, alungaţi sau torturaţi în flăcările rugurilor, nu numai în cele ale Infernului.

În Transilvania şi Bucovina

În mod firesc, situaţia din Transilvania este asemănătoare celei din Europa Centrală: şi aici evreii sunt obligaţi să poarte semne vestimentare distinctive. În 1233, de exemplu, deci imediat după Conciliul al IV-lea de la Lateran, regele Ungariei, Andrei al II-lea, şi fiul acestuia, Bela al IV-lea, se angajează în faţa legatului papal, jurând pe Evanghelie, ca „de acum înainte evreii, saracinii şi ismaeliţii să fie arătaţi prin semne deosebite şi să fie despărţiţi de creştini” (5, p. 4). Este o hotărâre care se referă şi la comitatele din voievodatul Transilvaniei, al cărui guvernator era chiar prinţul Bela al IV-lea. Conciliul de la Buda (1279) a întărit obligativitatea ca evreii să poarte un semn distinctiv, dar regele Ladislau al IV-lea (1272-1290) s-a opus aplicării acestui edict (518, p. 22).

Teologi creştini (stânga) şi învăţaţi evrei (purtând *Judenhut*) într-o dispută doctrinară (gravură germană, 1483)

Din secolul al XVII-lea, stigmatizarea etnică ia forma interdicţiei: evreii nu au dreptul să poarte veşmântul specific etnicilor majoritari, chiar dacă această discriminare este prezentată câteodată ca un privilegiu. În 1623, de exemplu, principele Transilvaniei, Gabriel Bethlen, emite la Cluj un act de privilegii referitor la evreii din principat, în care se specifică: „Pentru ca să nu necinstească veşmântul creştinilor, nici să nu se folosească de vreun semn necuviincios, [evreilor] li se îngăduie portul [lor]” (5, p. 90). Ceea ce „li se îngăduie” evreilor, de fapt, li se impune. În 1650, Dieta nobilimii maghiare hotărăşte la Alba Iulia, în numele principelui Gheorghe Rákóczi al II-lea, obligativitatea ca evreii şi grecii stabiliţi în Transilvania să poarte „haine potrivit stării lor”, pentru a nu se confunda cu ungurii şi, mai ales, cu militarii unguri: „Evreii să poarte haine evreieşti,

grecii haine greceşti; să nu umble în haine militare ungureşti, sub pedeapsa de 200 de florinţi” (5, p. 100).

Peste aproape un secol, în 1741, Consiliul de conducere al oraşului Alba Iulia (singurul oraş din Transilvania în care este admisă în epocă stabilirea evreilor) întăreşte această hotărâre: „În baza articolelor privilegiilor acordate, oraşul interzice tuturor [evreilor] ca să mai poarte haine ungureşti”, aceştia fiind obligaţi „să îmbrace straiele seminţiei lor evreieşti” (43, p. 121).

În urma înghiţirii Bucovinei de către Imperiul Habsburgic (1775), Maria Tereza a luat unele măsuri drastice „pentru reducerea numărului populaţiei evreieşti” din acest ţinut. Ca măsurile discriminatorii să poată fi aplicate, evreii trebuiau să fie uşor de recunoscut şi, ca atare, au fost stigmatizaţi: „Pentru ca evreii din Bucovina să poată fi deosebiţi de ceilalţi locuitori – hotăra în 1780 Comisia imperială de la Viena –, să fie obligaţi să poarte pe calota pălăriei ori pe căciulă o panglică galbenă de o lăţime de două degete” (124, p. 202). Decizia Comisiei de la Viena nu a fost originală în epocă. Ea copia, de fapt, o prevedere similară din *Edictul împotriva evreilor* emis la Roma de papa Pius al VI-lea în 1775. După cum se vede, vechiul stigmat (pălăria ţuguiată galbenă, *Judenhut*) pe care îl purtau evreii din Europa Centrală în Evul Mediu (prima atestare, în 1175) a supravieţuit timp de şase secole, până la sfârşitul secolului al XVIII-lea, prin simplificare: o panglică galbenă ataşată la o pălărie obişnuită. Pe de altă parte, trebuie remarcat faptul că galbenul a fost culoarea tipică a stigmatului cu care au fost însemnaţi evreii, indiferent de forma pe care a luat-o acesta de-a lungul secolelor şi de-a latul continentului.

Situaţia descrisă mai sus nu va dura însă prea mult. Suntem în plină epocă a Luminilor şi prin Europa Occidentală şi Centrală începe să bântuie

fantoma emancipării evreilor. Deja în 1778 istoricul maghiar J. Benkö observa că, în Transilvania, evreii sefarzi (*Judaei Turcici*) poartă „haine turceşti”, evreii aşkenazi (*Judaei Germanici*) „poartă haine la fel ca germanii sau ungurii” şi că ultimii „îndrăznesc acest lucru” în pofida interdicţiilor stabilite prin lege (124, p. 191). După 1780, politica împăratului Iosif al II-lea va fi diferită de cea a mamei sale, Maria Tereza: conform noii strategii, evreii din imperiu nu mai trebuiau să fie izolaţi, ci, dimpotrivă, asimilaţi. Pe baza *Edictului de toleranţă* emis de împărat, s-a redactat o nouă „Reglementare sistematică a statutului neamului evreiesc” (*Systematica Gentes Judaicae Regulatio*), în care se prevedea, printre altele, ca „toate semnele distinctive, care deosebesc pe evrei de ceilalţi, să fie desfiinţate […], după cum a ordonat Majestatea Sa” (124, p. 257).

Rabin reformat din Hamburg (jumătatea secolului al XIX-lea)

De asemenea, în 1789 a fost trimis Guberniului Transilvaniei, spre aplicare, statutul evreilor din Galiţia (care, din 1790, va cuprinde şi Bucovina). În articolul 47 al acestui statut se prevedeau următoarele: „Întrucât evreii sunt întru toate egali celorlalţi supuşi în faţa statului şi a legilor, toate semnele exterioare şi veşmintele distinctive, atât cele decretate anterior, cât şi cele statornicite de obiceiuri, vor fi desfiinţate cu desăvârşire, începând cu anul 1791, iar hainele obişnuite la ei până acum vor fi admise numai pentru rabini” (124, p. 338).

După ce, secole de-a rândul, evreii au fost obligaţi să poarte anumite elemente vestimentare infamante, acum sunt obligaţi, dimpotrivă, să renunţe „cu desăvârşire” până şi la veşmintele lor specifice, la „cele statornicite de obiceiuri”. Chiar şi lui Moses Mendelsohn – care propovăduia integrarea evreilor – i s-a părut că este de plătit un preţ prea mare. El a primit cu rezerve edictele imperiale din vremea lui Iosif al II-lea: „Dacă recunoaşterea dreptului de cetăţean pentru evrei – scria Mendelsohn – presupune obligaţia de a se dezice de legile iudaismului, atunci mai bine renunţăm la drepturile cetăţeneşti”.

În Moldova şi Ţara Românească

Un proces asemănător de asimilare a evreilor, mai mult sau mai puţin forţată, s-a desfăşurat şi în Moldova şi Ţara Românească, dar cu o întârziere de câteva decenii. De altfel, prima jumătate a secolului al XIX-lea a fost o epocă de tranziţie şi pentru târgoveţii, negustorii şi boierii români. Reveniţi din Paris sau din alte capitale europene, tinerii „bonjurişti” au reuşit până la urmă să impună „straiele evropeneşti”, în locul celor turco-fanariote purtate de boierii români.

Aşa cum a observat Iuliu Barasch, iniţial, portul evreilor din Moldova era „portul vechi, iudeo-

moldovenesc, care se aseamănă cu portul ţării”. De pe la mijlocul secolului al XVIII-lea, portul lor începea să fie influenţat de moda evreilor polonezi, devenind „portul iudeo-polon” (194). „[Evreii din Bârlad] umblă ca în Polonia, cu anumite haine lungi şi negre”, nota în 1762 preotul iezuit Ruggiero Giuseppe Boscovich, călătorind de la Constantinopol la Iaşi (387, p. 241). După 1832, potrivit *Regulamentului Organic* al Moldovei, „copiii jidovilor” erau acceptaţi „în şcoalele publice a pământului” doar cu condiţia „să-şi ee şi forma portului celorlanţi şcoleri, fără vreun fel de osăbire” (536, p. 24).

Evrei ucraineni într-un parc din Odessa (gravură, prima jumătate a secolului al XIX-lea)

În 1840, vorbind despre „ovreii noştri”, Alecu Russo observa că aceştia sunt „neclintiţi când e vorba de uniforma lor, care e pentru ei articol de lege”, precum şi că ei „ar vrea să moară cum s-au născut, cu tichia de catifea şi cu toate celelalte rămăşiţi din Evul Mediu”. „Ar trebui – continuă Russo – ovreilor moldoveneşti şi leşeşti un om mare, destul de puternic, ca să-i facă să-şi schimbe costumul; aceasta ar face, fără îndoială, ca mulţimea [de creştini] să nu mai aibă pentru ei simţiminte aşa de duşmănoase” (366, pp. 322 şi 132). Un astfel de „om mare” a părut să fie chiar Iuliu Barasch, un tipic reprezentant al

iluminismului iudaic, care – după studii talmudice şi medicale la Berlin – s-a stabilit la Bucureşti în 1841. El a luat o poziţie vehementă împotriva „portului separatist şi bătător la ochi, iudeo-polon", din cauza căruia „se ridică o barieră inutilă, plină de ură, între evrei şi creştini" şi care „a devenit o adevărată monstruozitate, care le stă în drum [evreilor] şi le nimiceşte orice speranţă pentru zile mai bune, împiedicându-i în dezvoltarea lor internă". Dr. Barasch a încercat să demonstreze că acest port are istoria lui, de doar câteva secole, şi că îşi are originea în îmbrăcămintea germano-polonă, nefiind deci „un port naţional", „evreiesc", „de mare sfinţenie", impus de vreun text religios sau de vreo tradiţie rituală (194, pp. 73-77).

Barasch nu era singur în acest război. Alţi tineri evrei emancipaţi făceau şi ei presiuni asupra autorităţilor române, pentru a obţine „de sus în jos" modernizarea portului evreiesc, împotriva bătrânilor tradiţionalişti ai propriei comunităţi. În Moldova, acest *lobby* a fost condus de M.E. Finkelstein, care în 1847 a redactat o petiţie în acest sens către domnitorul Mihail Sturdza. Cu ajutorul prietenului său Gh. Asachi – de fapt, prin intermediul fratelui acestuia, Petrache Asachi, „adiutant al lui vodă şi omul lui de încredere" (680, p. 160) –, a obţinut o audienţă la suveran. În urma acestor presiuni, la sfârşitul anului 1847, Sturdza Vodă a emis un decret prin care se cerea evreilor să adopte portul „european", în dauna celui „galiţian", din cauza căruia „sunt adeseori supuşi la defăimări şi înjurări din partea poporului de gios, uneori încă şi la desplăcuitele tratarisiri, întâmplări ce aduc neamului evreesc nu numai întristare dar şi piedică la interesuri". Însă evreii tradiţionalişti au manifestat în faţa palatului domnesc din Iaşi împotriva acestei măsuri şi i-au bătut pe tinerii progresişti care au pus în aplicare decretul. Finkelstein însuşi – considerat „botezat"

de către evreii ortodocşi – abia a scăpat de „brutalitatea fanaticilor”. După câteva zile, vodă a „îmblânzit” termenii decretului, acesta urmând să fie aplicat „fără sălnicie”. Adresat „Departamentului Trebilor din Lăuntru”, acest ofis domnesc, făcut după „pilda păzită în staturile învecinate”, făcea trimitere directă la „mai mulţi tineri din acest neam [= evreiesc], carii au dobândit o bună creştere în ţările streine, unde toţi cetăţenii fără osebirea credinţei să îmbracă în acelaş port” (100, p. 27; 322, p. 222; 536, p. 455; 562, p. 159).

Este evident faptul că, în decretul moldovenesc din 1847, se fac referiri la situaţia din statele din vestul şi centrul Europei, dar fenomenul reformist este cunoscut şi în cele din răsăritul continentului. În 1841, de pildă, tot un grup de *maskilim* (adepţi ai iluminismului evreiesc, *Haskala*) au înaintat guvernatorilor ruşi un întreg program, în opt puncte, de modernizare a comunităţii evreieşti din vestul Rusiei. „Întrucât portul evreiesc nu este în nici un fel determinat de vreo normă religioasă – se spune în acest program reformator –, trebuie să li se ordone evreilor să-şi schimbe portul cu cel purtat în mod obişnuit în ţară, conform clasei sociale căreia îi aparţin” (267, p. 385). Se propunea astfel ca îmbrăcămintea să nu mai marcheze diferenţele etnice, ci pe cele sociale.

Evreu polono-lituanian cu soţia şi fiica sa (desen, 1846)

În 1859, Mihail Kogălniceanu, pe atunci ministru de Interne, a trimis o circulară rabinilor din Moldova, prin care îi ruga să-şi folosească toată autoritatea pentru a-şi convinge credincioşii să adopte portul „european”. Ofisul a fost citit în toate sinagogile, dar şi pe uliţele târgurilor, „sub sunetul darabanei”. „Populaţia creştină şi oştirea – notează Elias Schwarzfeld –, interpretând rău această circulară, se înarmă cu foarfeci, atât în Iaşi cât şi în alte localităţi, cutreeră stradele şi dând de evrei le scurta caftanul, le tăia perciunii şi nu le cruţa nici barba. […] Aşa că comanda militară ameninţă pe soldaţi cu 25 de lovituri de harapnic, de ar mai maltrata pe evrei sub orice pretext şi se văzu chiar silită a reţine armata în cazarmă timp de câteva zile.” În 1860, ministrul reformator s-a văzut nevoit să reformuleze termenii documentului şi – tradus în ebraică şi în idiş – să-l retrimită

tuturor rabinilor. De data aceasta, cu mai mult succes (322, pp. 222-223; vezi şi 125, p. 156).

Adolphe Stern îşi aduce aminte cum atunci, pe la mijlocul secolului al XIX-lea, tatăl său – giuvaergiu evreu din Bucureşti – şi-a schimbat portul: „Familia, o puternică alcătuire tiranică pe atunci, începu să cârtească şi scandalul ajunse la culme când tata se îmbrăcă «nemţeşte». Un *apikores* (necredincios, cuvânt stricat din Epicur), nu altceva! Dar el, odată pornit pe această cale a pierzaniei, nu ţinu seama de furtuna stârnită şi-şi văzu de treabă. Biata mamă se găsea între două focuri. Dar în taina sufletului ei era bucuroasă să-şi vază bărbatul lepădând urâtul port strein adus în ţară de imigraţii polonezi împreună cu jargonul lor…” (754, p. 14).

*

„Fost-au evreii din Moldova siliţi vreodată a purta un costum deosebit?” – se întreba Elias Schwarzfeld în 1891. „Iată o chestie ce ne-ar putea interesa mult, dar asupra căreia nu am putut încă găsi fapte pozitive” (322, p. 218). De regulă, în Moldova şi Ţara Românească, precum şi, în general, în toată Europa creştin-ortodoxă, nu au fost impuse stigmate etnice sau confesionale. Nu este vorba neapărat de o dovadă de toleranţă interconfesională. Stigmatizarea printr-un semn vestimentar nu era necesară atât timp cât evreii răsăriteni se „autostigmatizau”, diferenţiindu-se flagrant de ceilalţi prin hainele purtate. Câteodată însă stigmatul confesional nu consta din impunerea, ci din interzicerea unui element de vestimentaţie. Abia lipsa lui stigmatiza. Iată câteva exemple:

Cuplu de evrei hasizi din estul Poloniei (desen, 1846)

În 1709, J.W. Bardili – refugiat în raiaua turcească Tighina, împreună cu regele Suediei, Carol al XII-lea – notează următoarele despre oraşul de pe malul drept al Nistrului: „Înăuntrul oraşului locuiesc turcii, iar în suburbii armenii şi evreii, cărora li se îngăduie celebrarea cultului lor religios [doar] înăuntrul caselor lor particulare […] Evreii şi armenii pot fi recunoscuţi după portul lor, căci nici unora dintre ei nu le este îngăduit să poarte turban, prin care turcii caută să se deosebească de toţi ceilalţi" (43, p. 17, sau 376, p. 268). Informaţia nu trebuie să ne mire. Purtarea sau nu a turbanului, forma şi culoarea acestuia erau – chiar între turci – semne care marcau diferenţa. Aceste semne distinctive nu erau stabilite prin tradiţie populară, ci prin dispoziţie statală – aşa cum ne asigură, tot la începutul secolului al XVIII-lea, Dimitrie Cantemir în *Istoria Imperiului Otoman* şi în *Sistemul sau*

întocmirea religiei muhammedane (561, p. 459). La Constantinopol, purtarea turbanului de către ghiauri era strict interzisă, sub ameninţarea pedepsei cu moartea. La Bucureşti, în primele decenii ale secolului al XIX-lea, îndrăzneau să poarte turban doar boierii cei mari, aşa cum poruncise domnitorul Grigore Ghica în 1823 (363, p. 101).

Stabilit în Bucureşti în perioada 1710-1716 ca secretar al domnitorilor munteni, evreul convertit Anton Maria del Chiaro notează şi el că în Ţara Românească „sunt multe familii evreieşti", care „trăiesc destul de greu". „[Evreilor] nu le este îngăduit să poarte haine de altă culoare decât neagră sau vânătă şi nu se pot încălţa cu conduri [it. *stivaletti*] galbeni sau roşii, ci numai negri" (43, p. 32; 376, p. 386; 109, p. 107). Negustorii evrei importau din Turcia cizme pentru toate condiţiile: colorate, pentru turci şi creştini, şi negre, pentru stigmatizaţii evrei. Astfel, în 1627, într-o listă de mărfuri aduse la nord de Dunăre figurează şi „cizme făcute în Turcia din cordovan [= marochin] bun, galben, roşu şi negru" (43, p. 205). „Condurii de marochin roşu ori galben" erau într-adevăr încălţările preferate ale turcilor din Ţările Române (366, p. 126). Evident, boierii români preluaseră moda, purtând şi ei – cum povesteşte Radu Rosetti – „ciubote de piele fină, roşie sau galbănă" (680, p. 55).

Evrei din Imperiul Otoman – miniaturi din Istanbul, 1618 (stânga), şi din Veneţia, cca 1750 (dreapta)

„Este probabil – scria Elias Schwarzfeld în 1891 – că, la un moment dat, această poprire [care îi viza pe evrei] să fi fost practicată şi în Moldova” (322, p. 218). Istoricul Victor Neumann nu exclude posibilitatea ca aceste elemente de vestimentaţie să se fi datorat „inovaţiilor de ordin ritual ale hasidimilor” (101, p. 37). Eu cred, mai degrabă, că este vorba de o influenţă turcească în Ţările Române, vasale Imperiului Otoman. Unii călători europeni în Turcia secolului al XVIII-lea au observat faptul că „erau pedepsiţi grecii, armenii şi evreii care purtau culori interzise acestor trei naţii”. De exemplu, doar turcii aveau dreptul să poarte cizme de piele galbenă, iar un creştin sau un evreu care încălca această interdicţie risca să-şi plătească îndrăzneala cu propria-i viaţă (322, p. 219).

Probabil că evreii din Ţările Române s-au plâns la Înalta Poartă de acest tabu vestimentar, căci un ordin (turc. *hatişerif*) al sultanului, emis în 1771 şi reiterat în 1787 şi în 1803, abroga asemenea interdicţii discriminatorii. În acest ordin se cerea

ca atât evreii pământeni, cât şi ceilalţi locuitori ai Moldovei „să nu aibă vreo supărare de către nimeni asupra straielor şi a portului lor” (109, p. 108; 322, p. 219). Dar însăşi existenţa unei prevederi care abrogă o interdicţie este un semn că acea interdicţie se aplica înainte. Aşa cum am arătat mai sus, se pare că unele influenţe turceşti s-au manifestat în spaţiul românesc, dar nu prin impunerea în portul evreilor a unor stigmate defăimătoare, ci prin interzicerea purtării unor elemente de vestimentaţie (turban, încălţăminte colorată etc.). În schimb, în teritorii nevasale Înaltei Porţi, precum Bielorusia, evreii îşi permiteau să poarte turbane, aşa cum sunt reprezentaţi în icoane datând din secolul al XVII-lea (544, p. 51).

Pe fresca de la Mănăstirea Voroneţ, în imaginile reprezentând martiriul Sfântului Ioan cel Nou, de la Cetatea Albă, apar câţiva evrei purtând un tip deosebit de pălărie (bicorn). Istoricul Andrei Pippidi crede că, „precum în alte colonii genoveze, evreii [din Cetatea Albă] trebuiau să poarte veşminte galbene şi o pălărie de o formă curioasă, cu două coarne”. „Acest fapt poate dovedi – continuă Andrei Pippidi – că aceeaşi discriminare vestimentară exista încă în Moldova secolului al XVI-lea; altfel, acest indiciu n-ar fi putut fi înţeles de către privitori” (507, p. 75).

Atât premisa, cât şi concluzia mi se par a fi eronate. Mai întâi, în primele decenii ale secolului al XIV-lea, când a avut loc martiriul Sfântului Ioan cel Nou, Cetatea Albă nu era „colonie genoveză”, ci se afla sub dominaţia urmaşilor hanului tătar Nogai (ucis în 1299) (vezi 428, p. 22; 429, p. 149).

Evrei din Adrianopole, Imperiul Otoman (fată, femeie, doctor, negustor; gravuri din cartea lui Nicolas de Nicolay *The Navigations into Turkie*, Londra, 1585)

În al doilea rând, aşa cum rezultă din imagini, realizatorii frescei de la Voroneţ au reprezentat Cetatea Albă ca fiind guvernată nu de genovezi şi nici de tătari, ci de turci otomani. Aceasta era situaţia în perioada realizării picturii murale (terminată în 1547), căci în 1538 sultanul Soliman Magnificul anexase Bugeacul Imperiului Otoman. Astfel de actualizări sunt uzuale în epocă. În 1643, de exemplu, în *Cazanie*, mitropolitul Varlaam descrie şi el martiriul Sfântului Ioan cel Nou de la Cetatea Albă ca fiind provocat şi pus în practică de „mai-marele cetăţei, carele era turc, iubitoriu foarte şi socotitoriu credinţei turceşti” (96, p. 452). În această privinţă, nu trebuie să ne mire nimic; astfel de actualizări frizau câteodată absurdul: într-un text celebru de la începutul secolului al XVI-lea, *Învăţăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*, însuşi împăratul roman Constantin cel

Mare este pus, la începutul secolului al III-lea, să se bată „cu turcii de la Vizantiia [= Bizanţ]” (174, p. 185).

Grupul de turci în scena Judecăţii de apoi (Mănăstirea Voroneţ, frescă de pe faţada vestică, 1547)

În al treilea rând, tot la Voroneţ, în scena Judecăţii de apoi, în grupul de turci (*lik turski*) apar câteva personaje care în loc de turban poartă pălării cu două coarne, identice cu cele considerate de Andrei Pippidi ca fiind stigmate etnice impuse de genovezi evreilor. Este posibil să fie vorba de evrei (purtând o vestimentaţie specifică), dar de evrei supuşi Imperiului Otoman. După expulzarea lor din Spania şi Portugalia, evreii sefarzi au fost primiţi cu braţele deschise în imperiu.

În fine, nu cred că faptul semnalat de istoricul Andrei Pippidi „poate dovedi că aceeaşi discriminare vestimentară exista încă în Moldova secolului al XVI-lea”. Dacă ar fi existat unele stigmate etnice, ele ar fi fost figurate în primul

rând la soborul de evrei (*lik evreiski*) reprezentat în vecinătatea soborului de turci în scena Judecăţii de apoi de pe zidul vestic al bisericii Voroneţ. Or, evreii din Judecata de apoi nu poartă nici bicorn, nici alte elemente de vestimentaţie discriminatorii.

Cred că atât în imaginea grupului de turci din scena Judecăţii de apoi, cât şi în cea a martiriului Sfântului Ioan cel Nou, ambele de la biserica Voroneţ, sunt reprezentaţi evrei care nu aveau voie să poarte turban, aşa cum am arătat mai sus.

Semn al infamiei, semn al mândriei

> „Nimeni nu remarcă broasca pe stradă.
> Cândva nimeni nu mă remarca nici pe mine, dar acum copiii îşi bat joc de steaua mea galbenă. Fericită broască! Tu, care nu porţi stea galbenă."
>
> Max Jacob, *Amour du prochain*, 1942 (vezi ***892***)

În urmă cu câţiva ani, teologul creştin Marcel Dubois, decanul Facultăţii de filozofie antică şi medievală a Universităţii Ebraice din Ierusalim, îşi motiva – în cadrul unui interviu – decizia de a se fi stabilit în Israel (în 1962) şi de a fi devenit cetăţean israelian (în 1974). Pe lângă cauzele raţionale care au determinat aceste hotărâri cruciale, a existat şi „o motivare sentimentală" – o taină intimă, pe care teologul creştin părea să o mărturisească în public pentru prima dată: „În 1942 eram de patru ani [călugăr] dominican. Îmi amintesc seara în care guvernul de la Vichy a decis să impună steaua galbenă evreilor din Franţa. Mă plimbam prin parcul mănăstirii de la Saulchoir, între Paris şi Fotainebleau, într-un peisaj minunat

pe malul Senei, împreună cu un alt călugăr, originar dintr-o familie din marea burghezie franceză. Replica lui, după aflarea ştirii despre noul decret, îmi revine mereu în memorie: «Noi, care celebrăm în fiecare dimineaţă trupul unui evreu, ar trebui să purtăm şi noi steaua galbenă». Am cerut cetăţenia israeliană în 1974, la un an după războiul de Yom Kippur, aşa cum ar fi trebuit să port steaua galbenă în 1942" (379).

Şocat de stigmatizarea evreilor din Paris, dar şi de destinul lor după deportare, Emil Cioran şi-a exprimat sentimentele în felul său, paradoxal şi aforistic: „Fapta cea mai gravă comisă de naziști nu sunt lagărele de concentrare, ci steaua galbenă. E mai puţin grav să fii ucis decât să fii umilit" (890, p. 236).

Chiar şi un ofiţer german aflat în Parisul ocupat de Wehrmacht se simţea ruşinat când vedea evrei purtând pe piept steaua galbenă. „Pe Rue Royale am întâlnit pentru prima dată în viaţă steaua galbenă, purtată de trei fete tinere", îşi nota el în jurnal, pe 7 iunie 1942. „Consider că lucruri de felul acesta marchează o dată anume, chiar şi în istoria personală. Asemenea spectacol nu rămâne fără reacţie – eu, de pildă, m-am simţit de îndată jenat că eram în uniformă" (565, p. 124). Riscând mult, acest ofiţer lua poziţie de drepţi în faţa evreilor stigmatizaţi şi îi surprindea prezentându-le onorul cu un salut milităresc. Era astfel răzbunată o fărâmă din imensa umilinţă la care erau supuşi. „Acest eveniment m-a tulburat – îşi aduce aminte, după jumătate de secol, un doctor evreu din Paris – şi m-am întrebat multă vreme ce semnificaţie putea să aibă acel gest" (380). Nu ştiu câţi militari germani au simţit şi s-au purtat astfel. Cu siguranţă, nu mulţi. Dar cel puţin unul. Numele său a devenit celebru: Ernst Jünger.

Se pare că sentimente asemănătoare au trăit şi alţi europeni în epocă. La Bucureşti, de exemplu, în 1941, diplomatul şi politicianul Constantin

Vişoianu – ruşinat de reglementările antisemite promulgate de guvernul mareşalului Ion Antonescu – îi declara următoarele prietenului său Mihail Sebastian: „De câte ori văd un evreu, sunt ispitit să mă apropiu de el, să-l salut şi să-i spun: «Domnule, vă rog să credeţi că eu n-am nici un amestec»” (156, p. 368).

Titlul de onoare de „Drept între popoare” – acordat de statul Israel celor care i-au ajutat pe unii evrei să scape de tragica soartă care le-a fost impusă în Europa anilor 1939-1945 – a fost oferit şi regelui Danemarcei, Christian al X-lea (1912-1947), ca reprezentant al poporului danez. Când autorităţile germane i-au obligat pe evrei să poarte steaua galbenă cu şase colţuri, suveranul danez a fost primul care şi-a cusut-o pe haine, în dreptul inimii. Alţi cetăţeni ai Danemarcei, tot neevrei, i-au urmat exemplul. La fel au făcut mai mulţi studenţi parizieni, plimbându-se demonstrativ pe Champs-Élysées cu steaua galbenă în piept. O acţiune gratuită, a crezut Ernst Jünger, pentru că tinerii au presupus „că adversarul are umor”. Au fost imediat arestaţi (565, p. 125).

Astfel de gesturi au fost superbe acte de solidaritate simbolică. O obligaţie a minorităţii (afişarea stigmatului) a fost transformată într-un drept al majorităţii; un semn al infamiei a fost transformat într-un semn al mândriei. Când toată lumea poartă un semn distinctiv, dispare distincţia însăşi. Mecanismul discriminării şi al terorii poate fi, dacă nu blocat, cel puţin frânat. De regulă, sistemele greoaie şi monstruoase devin vulnerabile în faţa praştiei unei idei simple şi ingenioase.

Portretul profesional

1. Evreul negustor

Neguţătoria ca „lucru de ocară”

Într-un straniu clasament pe naţiuni, evreul (veşnicul cămătar, cârciumar şi negustor necinstit) pare să ocupe primul loc la proba înşelării altora, cel puţin conform următoarei zicale româneşti: „Un grec înşală doi români, un armean doi greci, un ovrei doi armeni” (3, p. 47). În conformitate cu această insolită ecuaţie etnico-etică, viciul de căpătâi al evreului ar fi frauda, pe care ar practica-o de două ori mai bine decât armeanul, de patru ori mai bine decât grecul şi de opt ori mai bine decât românul. Proverbe similare se regăsesc la polonezi („Pe polonez îl înşală neamţul, pe neamţ italianul, pe italian spaniolul, pe spaniol jidanul, pe jidan însă numai dracul”), la macedoneni („Un ovrei înşală zece greci, un grec înşală zece albanezi”) şi la ruşi („Un evreu face cât doi greci, un grec cât doi armeni, un armean cât doi nobili din Poltava [ucraineni]”) (3, pp. 71-72). Pentru alte proverbe similare, vezi capitolul „Caracteristici etnice şi etice”.

„Evreul nu şi-a însuşit înşelăciunea, ea îi este înnăscută” – susţine un proverb rutean, înrudit cu unul polonez: „Evreul este înşelător de când e el” (3, p. 70). Fiind deştept şi bun afacerist, evreul este, de asemenea, greu de păcălit: „Dacă vrei să înşeli un evreu – spune un proverb polonez – trebuie să te scoli foarte devreme” (127, p. 91); sau: „Dacă cineva încearcă să-i înşele [pe evrei] – scria Henryk Sienkiewicz în 1877 –, este înşelat el

însuşi" (682, p. 100). Pentru ruteni, „să furi de la evrei e o artă" (813, p. 115), iar pentru nemţi, „să tragi un evreu pe sfoară" reprezintă suprema bravură (455, III, p. 23) . Mai degrabă se înşală el însuşi, cred ruşii: „Evreul e în stare să se înşele singur, dacă îi trăsneşte prin cap vreo înşelăciune" (3, p. 70). La fel este perceput evreul de către ucraineni: „O zicală rămasă din bătrâni spune că jidanul e în stare să se fure şi pe el, numai să vreie" (N.V. Gogol, *Taras Bulba*, 1835; *cf.* 660, p. 173).

Negustor ambulant evreu din nord-estul Italiei (miniatură, Veneţia, cca 1750)

Mai rar sunt atestate proverbe care exprimă, dimpotrivă, corectitudinea evreilor la bani: „Să ne iubim ca fraţii, dar să ne ţinem socotelile ca evreii" (proverb polonez; *cf.* 70, p. 179); sau disponibilitatea lor de a ajuta neevrei: „Când îţi merge greu, apelează la un evreu" (proverb polonez; *cf.* 127, p. 89); sau faptul că evreii sunt

calculaţi în afaceri şi nu riscă orbeşte: „Copiii lui Abraham nu se aventurează lesne pe gheaţa subţire” (proverb olandez şi german; *cf.* 3, p. 65).

Trebuie aduse aici corecţiile de rigoare. Alexander Hertz (*The Jews in Polish Culture*, 1961) susţine că, în orice structură de piaţă primitivă, nu numai evreii, dar orice mici negustori tind să fie percepuţi ca „hoţi”, „escroci”, „lipitori” etc. (542, p. 261). Veronika Görög-Karady este îndreptăţită să sublinieze faptul că, pentru mentalitatea populară, „*a înşela* era parte integrantă a activităţii de comerţ, în mod tradiţional percepută ca opunându-se muncii cinstite. Ţăranii, precum şi majoritatea muncitorilor identificau munca cu efortul fizic; de aici aversiunea lor faţă de *gulerele albe*” (107, p. 122).

Într-o pseudo-cronică de la sfârşitul secolului al XVIII-lea, Silviu Angelescu a rezumat în această privinţă mentalitatea românească din epoca premodernă: „Neguţătorul nu-i nici ţăran să are câmpul, nici meşteşugar să facă vreun lucru văzut şi trebuitor, nici cărturar să-i deprindă pe oameni care-s cele bune şi frumoase ale vieţii. Neguţătoru-i doar înşelător nărăvit la trai bun, că nici soarele nu-l pârleşte, nici ploaia nu-l udă, nici vântul nu-l usucă, nici munca nu-l istoveşte” (825, p. 105).

La sfârşitul secolului al XIX-lea, Moses Schwarzfeld a încercat să arate modul cum s-a născut imaginea evreului hoţ şi înşelător: „Explicaţia acestei credinţe false nu trebuie căutată numai în concepţia greşită a poporului [român], că evreul ar fi de felul său prefăcut şi şiret şi deci predispus spre înşelăciune, ci şi într-un motiv istoric, într-o erezie a veacurilor trecute, ce mai are răsunet puternic în prezent, adică: *în considerarea negoţului ca o hoţie patentă*” (3, p. 47). Cu un alt prilej, acelaşi autor scria despre „prejudeţele românilor contra comerciului”, ocupaţie „pe care o consideră ca o hoţie” (109, p. 46). Un vechi

proverb românesc confirmă existenţa acestei mentalităţi: „Tot negoţul neguţătorului de înşelăciune spânzură” (796, VIII, p. 403). Pentru Adolphe Stern, evreii au dominat „de veacuri” comerţul şi meseriile pentru că „românii erau prea fuduli pentru negoţ şi dispreţuiau meşteşugul” (754, II, p. 144).

Plăcintar grec şi boccegiu evreu pe o stradă din Bucureşti (gravură, 1880)

De altfel, în Evul Mediu european, situaţia nu a fost radical diferită. Imaginarul colectiv al Europei prerenascentiste a generat un portret „esenţial negativ” al negustorului (515, p. 188). Pentru Toma d’Aquino, „Comerţul are în sine ceva ruşinos”. Tuşele negative din portretul negustorului s-au adăugat la imaginea oricum negativă a evreului.

Este interesant de văzut cine sunt cei supuşi „chinurilor Iadului” în fresca Judecăţii de apoi reprezentată, de pildă, în pridvorul bisericii Mănăstirii Hurezi, ctitorită în 1693 de domnitorul muntean Constantin Brâncoveanu. Pe lângă „regii tirani”, „bogatul”, „hoţul”, „cârciumarul” etc., în

„Râul de foc” se zvârcolesc suferind şi oameni cu profesii altfel foarte onorabile (morarul, brutarul, băcanul, cizmarul ş.a.). Pentru ţăranul român din epocă, să fii mic negustor sau meseriaş era – prin chiar acest fapt – un păcat major, suficient ca să arzi în „flăcările Iadului” (896). Nu este deci de mirare că locul acestor profesii foarte utile a fost ocupat de reprezentanţi ai unor minorităţi etnice şi confesionale care nu împărtăşeau acest tip de mentalitate retrogradă.

La începutul secolului al XVIII-lea, Dimitrie Cantemir încerca să-şi explice de ce „toată neguţătoria Moldovei” se află în mâna străinilor („turci, evrei, armeni şi greci”), în schimb „rareori afli un moldovean neguţător”. Conform domnitorului român, două ar fi fost motivaţiile acestui fenomen socio-economic: „din pricina trândăviei alor noştri [= a moldovenilor]” şi, mai ales, „pentru că orice neguţătorie [moldovenii] o socotesc lucru de ocară” (*Descriptio Moldaviae*, 1717; *cf.* 43, p. 31). În 1879, în discursurile lor parlamentare privind „chestia evreiască”, Titu Maiorescu şi P.P. Carp (532, p. 108) vedeau relaţia economică dintre români şi evrei cam în aceiaşi termeni critici la adresa românilor: *otium* (inactivitate) vs *negotium* (muncă). Termenii apar şi în discursul politic (fie el şi caricatural) al liber-schimbistului Caţavencu: „Noi aclamăm munca, travaliul, care nu se face de loc în ţara noastră! […] În Iaşi n-avem nici un negustor român, nici unul! Şi cu toate acestea toţi faliţii sunt jidani! […] Această stare de lucruri este intolerabilă! Până când să n-avem şi noi faliţii noştri?” (I.L. Caragiale, *O scrisoare pierdută*, III, 5; *cf.* 336, I, p. 186).

În aceste condiţii, imaginea *evreului-furnică* şi a *românului-greiere* era foarte la îndemână. Iat-o folosită de un publicist român într-un articol din 1885: „Pe când românul banchetează, cheltueşte şi perde timpul, jidovul lucrează şi adună ca furnica,

pe când greerul cântă şi se înveseleşte. Şi avantagiul ce-l mai au jidanii este că ei ies sara din sărbătoare şi se apucă de lucru, pe când românul iese dimineaţa şi mahmur de noapte perde zeua toată" (***735***). Percepţia se modifică radical odată cu modificarea elementului de referinţă. Dacă românii se autopercep ca un fel de „greieri" în raport cu „evreii-furnici", în schimb aceiaşi români se autopercep ca un fel de „furnici" în raport cu „ţiganii-greieri". Într-adevăr, în imaginarul colectiv al românilor, aceştia din urmă apar ca fiind „cântăreţi înzestraţi, sentimentali şi senzuali, dar leneşi, dezordonaţi, incapabili de muncă susţinută şi, în consecinţă, pe drept săraci". Utilizarea opoziţiei socio-economico-culturale prin această banală tipologie livrescă – remarcă antropologul Vintilă Mihăilescu – este „nu numai un mijloc de clasificare socială, dar şi unul de excludere" (552, p. 111).

În schimb, romancierul polonez Henryk Sienkiewicz încerca să demonstreze – scriind din America liberală a anului 1877 – că aptitudinile evreilor (hărnicie, curaj, inteligenţă, spirit comercial etc.) şi cele ale polonezilor, fiind cumva complementare, pot fi reunite într-un organism socio-economic armonios: „Acest element [evreiesc] din cadrul populaţiei noastre n-ar trebui să fie neglijat pentru că evreii posedă exact acele trăsături care nouă polonezilor ne lipsesc şi care, adăugate la trăsăturile noastre, ar crea un tot destul de impresionant (682, p. 100).

*

Când s-au simţit suficient de puternici, negustorii români – fiind deranjaţi de concurenţa celor străini – au început să ceară fie privilegii în folosul „neguţătorilor celor de loc [= autohtoni]" în detrimentul „neguţătorilor streini", ca în 1731

(193), fie mărirea impozitului plătit de comercianţii evrei, ca la jumătatea secolului al XIX-lea (416, II, p. 106), fie boicotarea magazinelor evreieşti. În 1883, de pildă, în urma congreselor judeţene ale comercianţilor români, s-a cerut populaţiei „să nu se cumpere decât de la români” (612, I, p. 207). Ulterior, în anii ’30, sloganul legionarilor suna tranşant: „Nici un ac de la jidani”. Se pare că formula a fost preluată dintr-o poezie atribuită lui Ion Creangă, în care autorul îi îndemna pe oameni să cumpere „de la olteni”, şi nu „de la jidani”: „Iazmele otrăvitoare,/ Duhul rău şi necurat,/ Vai! Destul ne-au supt puterea/ Şi viaţa ne-au secat./ De pe ochii voştri rupeţi/ Pânza ’ntinsă de duşmani!/ Voi cu inima creştină,/ Nici un ac de la jidani!” (*Olteni la Iaşi*)

Afişe naziste care îi cheamă pe germani să boicoteze magazinele evreieşti (aprilie 1933)

În 1937, Tit Simedrea (episcop de Hotin şi viitor mitropolit al Bucovinei) s-a referit la acest poem al

lui Creangă, încercând să-i convingă pe români că, împiedicându-l pe evreu să practice comerţul, „el va părăsi ţara din proprie iniţiativă, fără să fie necesar să-l expulzezi” (693, I, p. 164). Scrise cu litere de-o şchioapă, astfel de idei umpleau paginile revistelor antisemite interbelice, de tip *Porunca Vremii*: „Negustori, recuceriţi comerţul jidovit! Români şi Românce, nici un ac de la jidani! Mamă Româncă, nu cumpăra de la jidan! De jidan nu scapi decât lovindu-l în pungă! Vrei să scapi de jidan? Boicotează-l! Fii român! Nici un ban jidanilor!” etc. (718).

În anii ’20-’30, Corneliu Zelea Codreanu şi ceilalţi lideri ai Mişcării Legionare au organizat aşa-zisul „comerţ legionar”, menit „să sfărâme comerţul necinstit ovreesc, prin concurenţă”, cu alte cuvinte, „să bată pe străini pe propriul lor teren”, cum se exprimă Petre Pandrea în memoriile sale (771, p. 115).

Apogeul boicotării magazinelor evreieşti – înainte de confiscarea lor şi exproprierea propriu-zisă – a fost atins în timpul regimului naţional-legionar (septembrie 1940 – ianuarie 1941). Pe vitrinele magazinelor evreieşti din multe oraşe ale României au fost lipite afişe mari conţinând texte de tipul: „Cine cumpără de la jidani este trădător, va fi fotografiat şi publicat. Intrarea oprită la jidani”. Semnat: „Gărzile de fier legionare” (554, p. 53).

Era, probabil, şi un ecou al deciziei oficiale (luate de Joseph Goebbels la 1 aprilie 1933) de boicotare a magazinelor evreieşti din Germania. În esenţă însă, aceste slogane erau aplicarea în domeniul comercial-economic a principiului politic ultranaţionalist formulat de Nicolae Iorga încă din 1909: „România a românilor, a tuturor românilor şi numai a românilor”. Nu este de mirare că acest principiu de „românizare a României” a fost inclus de Nichifor Crainic (în februarie 1937) în *Programul statului etnocratic*

(care se opunea „statului democratic”) şi de Octavian Goga (în decembrie 1937) în platforma politică a guvernării Goga-Cuza (693, II, p. 9; 602, p. 241).

Vorbind despre crearea unor condiţii economico-financiare nefavorabile astfel încât evreul să părăsească ţara „din proprie iniţiativă, fără să fie necesar să-l expulzezi” (în termenii episcopului Tit Simedrea), liberalul Ion C. Brătianu, prim-ministru al României în perioada 1876-1888, obişnuia să spună o fabulă populară românească: profitând de o gaură în gard, un vulpoi s-a furişat în ogradă, a prădat-o şi s-a făcut atât de gras încât nu a mai putut să treacă prin aceeaşi gaură şi să fugă. Gospodarul l-a atras într-un colţ al grădinii şi l-a înfometat până ce a pierdut din greutate, astfel încât vulpoiul să poată şi să vrea să plece. „Aceasta este exact ce avem de gând să facem cu evreii noştri”, conchidea Brătianu (728, p. 69).

Etica ortodoxă şi spiritul anticapitalismului

Pentru a înţelege pe deplin fenomenul socio-economic schiţat mai sus, trebuie să apelăm la perspectiva maxweberiană. Spre deosebire de „etica protestantă”, „etica ortodoxă” nu conţine *der Geist des Kapitalismus* (658). „În ochii Ortodoxiei – notează Daniel Barbu, comentând «firea românilor» –, singura muncă legitimă este cea care se fereşte cu grijă să depăşească graniţele economiei naturale. Cu adevărat acceptabilă pentru Biserica [ortodoxă] nu este decât munca ţăranului şi numai în măsura în care nu este nici capabilă şi nici dispusă să genereze profit. Muncile câmpului reprezintă singura activitate «dreaptă» […]” (652, p. 50).

Constantin Rădulescu-Motru a subliniat faptul că „marea majoritate a populaţiei satelor româneşti n-are într-însa nici o asemănare cu spiritul

burghez”. Într-adevăr, ţăranul român nu gândeşte agricultura în termeni capitalişti. Pentru el, roadele pământului sunt un dar „de la Cel-de-Sus” şi cresc „după cum e vremea”. Aşa cum ţăranul român „aşteaptă totul de la Cer”, orăşeanul român „aşteaptă totul de la Stat”. „Mistica Cerului la sate îşi găseşte corelativul în mistica Statului la oraşe”, scria în 1942 Mihail Manoilescu, teoreticianul corporatismului economic (808, p. 360).

La rândul său, I.P. Culianu vorbeşte de „aversiunea spontană, viscerală, faţă de capitalism” a românului. „Scriitorii şi ideologii români – scrie istoricul religiilor – reacţionează violent împotriva noilor structuri economice şi sociale [capitaliste], calificându-le de «străine». Aceasta este originea îndepărtată a naţionalismului şovin […], care a dus la formarea şi la succesul fascismului românesc.” Culianu încearcă să creioneze imaginea întreprinzătorului capitalist în literatura română modernă. O imagine extrem de negativă, indiferent că este vorba de romanele lui Nicolae Filimon (*Ciocoii vechi şi noi*, 1862), Duiliu Zamfirescu (*Viaţa la ţară*, *Tănase Scatiu*, 1894-1896) sau M. Sadoveanu. Şi (mic-)burghezii din piesele lui Caragiale, adaug eu, pendulează între ridicol (jupân Dumitrache) şi cinism (Caţavencu). Pe fondul exaltării societăţii tradiţionale, compusă din boieri cumsecade şi ţărani harnici, apare figura antipatică a arivistului, „în fond, reprezentantul eticii capitaliste a liberei iniţiative”, observă I.P. Culianu. Una dintre puţinele excepţii pare să fie romanul *Mara* (1906), dar filogermanul Ioan Slavici, supus austro-ungar, „a fost educat într-o provincie [Transilvania] unde etica de sorginte calvinistă şi contrareformată era la fel de favorabilă capitalismului pe cât îi era de adversă etica ortodoxă din România” (659, pp. 169-174).

Să spun în paranteză că situaţia nu era sensibil diferită la celelalte popoare creştin-ortodoxe. În

Bulgaria sfârşitului de secol XIX, de pildă, parvenitul mitocan prin excelenţă, „cavalerul acumulării primitive de capital” (formula lui Svetlozar Igov), era Bai Ganiu Balkanski, personaj literar extrem de popular, creat în 1894 de scriitorul Aleko Konstantinov. Similar, parveniţi fără scrupule domină scena şi în comediile dramaturgului sârb Branislav Nušić (575, pp. 69-74).

„Cultura română – scria sociologul Ştefan Zeletin în 1927 – e îndreptată împotriva burgheziei noastre actuale, a capitalismului, şi cum deţinătorii acestuia sunt liberalii şi evreii, cele două pături de seamă ale burgheziei române, cultura română e deopotrivă antiliberală şi antisemită. […] Finanţa liberală şi evreiască au avut un duşman comun de învins: agrarianismul român. Ele l-au învins pe cale economică, nu însă pe cale sufletească, culturală. Economia românilor le este azi prielnică, sufletul lor le-a rămas încă duşman” (741, p. 123). De altfel, în cartea sa din 1927, *Neoliberalismul*, Zeletin pare să fie primul comentator care a încercat să privească în profunzime acest complex fenomen politico-economic şi socio-cultural: „Întreaga noastră cultură din a doua jumătate a secolului al XIX-lea este expresia unei mentalităţi agrare reacţionare şi e îndreptată împotriva capitalismului. Dar cum aceste elemente rurale, care au dăruit României o cultură, erau ostile evreilor, se înţelege că şi cultura produsă de ele trebuie să poarte acelaşi caracter evreofob. Şi, într-adevăr, toate curentele noastre culturale vibrează, în deosebite grade, de antisemitism”. După ce comentează evreofobia din cadrul junimismului, poporanismului, naţionalismului şi chiar socialismului românesc, Ştefan Zeletin conchide tranşant şi cumva abuziv: „Aşadar, întreaga cultură în care se face educaţia tinerimii române respiră ura elementelor agrare împotriva evreilor” (741).

Şi intelectualii români din perioada interbelică, cei angajaţi în zona politică a extremei drepte, au comentat (în termeni mai degrabă apreciativi) „spiritul anticapitalist" al românilor. Pentru Vasile Băncilă, de pildă, „în psihologia românească există un antiburghezism pasiv, care deşi nu e conştient de sine, e puternic" („Etnicul şi logica modernă", în *Gândirea,* 1935). „Spiritul nostru [= al românilor] – scria la rândul său economistul Mihail Manoilescu, în 1942 – este departe de a reprezenta vreo predispoziţie pentru capitalism. Firea noastră ne face mai curând anticapitalişti. De aceea străinii au putut cu atâta uşurinţă să preia funcţiunile care ţineau de capitalism." Manoilescu n-a folosit criteriul confesional (ca Max Weber), ci pe cel etnico-cultural. După el, „popoarele se împart în mercantile şi eroice [*sic!*]" – sau, altfel spus, cele dintâi au „dispoziţii primordiale pentru capitalism" (precum evreii), iar cele din urmă „sunt caracterizate printr-o antiteză netă faţă cu spiritul capitalist" (precum românii) (808, pp. 358-359).

„Ovreiu' până nu înşală nu mănâncă"

Expresia „Are cap de jidan!" nu are în limba română doar un sens admirativ, ci şi – foarte adesea – unul peiorativ. După Iuliu Zanne, ea s-ar aplica unei persoane care „umblă cu înşelăciuni" (207, p. 178). În limba maghiară există o zicală similară; despre un negustor necinstit, care îi trage pe sfoară pe alţii, se spune: „Înşală ca un evreu" (107, p. 120). Zicala românească „Ovrei prost nu se poate" are şi un revers, la fel de uzual: „Ovrei cinstit n-am văzut" (3, p. 46). Fiind, chipurile, imposibil de găsit, evreii cinstiţi au devenit un fel de fiinţe fabuloase, cu semne fiziologice neumane: „Evreii cinstiţi – spune un proverb german – au păr în palmă" (3, p. 69).

Mici comercianţi evrei (gravură, Germania, 1873)

Problema este prezentată în termeni de supravieţuire: „Ovreiu' până nu înşală nu mănâncă", consemnează Anton Pann în a sa „culegere de proverburi", care au fost „de prin lume adunate" în prima jumătate a secolului al XIX-lea (*Povestea vorbei*, 1847). De fapt, în credinţele evreilor nu despre „a înşela" este vorba, ci despre „a munci". „Cine n-a muncit – sună o zicală populară evreiască – nu va mânca", pentru că „însuşi Adam nu s-a hrănit înainte de a fi muncit" (481, pp. 278-280). Din proverbul românesc se subînţelege că evreul trebuie să înşele un neevreu. De regulă, acest fapt este formulat explicit, ca într-o cărticică populară, *Ruhălă şi Mesia*, datând cam din aceeaşi epocă: „Ei sunt îndatoraţi de *Talmudul* lor ca să nu mănânce în zioa în care nu vor putea să înşele un creştin" (3, p. 46). Sau, într-o altă formulare, în care „creştinul" capătă identitate etnică: „Ovreiul nu mănâncă până n'o înşela pe un român", cum apare această zicală în colecţia de snoave populare culese de Petre Ispirescu „din gura celor ce ştiu multe", în a doua jumătate a aceluiaşi secol XIX (80, p. 128).

În forme aproape identice, proverbul apare şi în cultura folclorică a polonezilor: „Până nu înşală, evreul nu mănâncă micul dejun" (70, p. 178). Totuşi, astfel de similitudini nu-l îndreptăţesc pe

Moses Schwarzfeld să afirme – invocând şi părerile lui Petre Ispirescu şi Alexandru Odobescu – că acest proverb ar fi „ori o traducere din vro limbă străină, ori mai mult ca rarisim” (109, p. 46). O credinţă destul de asemănătoare, atestată în Bucovina la sfârşitul secolului al XIX-lea, spune: „Jidanii, lunea, nu dau nimică pe datorie, până nu capătă ceva bani” (259, p. 224). Ambele superstiţii sunt centrate pe valoarea magică a primilor bani câştigaţi la începutul unei perioade de timp (fie ea zi sau săptămână).

*

În epoca modernă, acest gen de retorică – uşor de digerat de către omul neinstruit – a fost preluat de către intelectualii şi politicienii români. Nu atât şi nu întotdeauna pentru că ei credeau în aceste „conserve mentale”, cât pentru faptul că aveau cunoştinţă de eficienţa şi de impactul lor în rândul oamenilor simpli. Antisemitismul politic (activ şi conştient) a exploatat toate clişeele antisemitismului popular (pasiv şi latent). „Judanul e din fire speculant”, scria Costache Negruzzi la jumătatea secolului al XIX-lea.

Tipuri de lipscani – negustori din Leipzig (ilustrație de presă germană, 1876)

Negustori evrei ambulanți (caricatură pe carte poștală, Franța, cca 1900)

Un exemplu elocvent de cărturar şi om politic care a preluat asemenea stereotipuri simpliste (de genul „evreii trăiesc din înşelăciune", „ei sunt inteligenţi, dar vicleni" etc.) este istoricul Nicolae Iorga. Şi a făcut-o nu atât în cărţi savante de istorie, care se adresau elitei intelectuale, cât mai ales în articole incendiare, publicate în ziarul său *Neamul românesc*, răspândit gratuit în 1906-1907 în satele din Moldova, de către învăţători şi preoţi de ţară. Iată ce scria Nicolae Iorga în numărul din 5 iunie 1907 al ziarului pe care îl conducea, la rubrica sa permanentă „Chestiunea ţărănească şi evreii noştri": „Evreii din România, mai ales cei din Moldova, trăiesc din comerţ, din schimb, *din înşelăciune* în paguba altora şi se feresc de orice muncă grea. *Ei sunt inteligenţi, dar vicleni* şi, urmărindu-şi numai interesele, caută să corupă moravurile. Sunt răzbunători şi cruzi, câtă vreme nu simt un pumn viguros apăsându-le pe ceafă…" (sublinierile îmi aparţin).

„Pumnul viguros" căruia îi simţea lipsa marele istoric nu a întârziat să lovească. Astfel de texte instigatoare au contribuit şi ele la orientarea antievreiască a începutului răscoalei ţărăneşti din 1907, cu toate pogromurile şi jafurile produse de răsculaţi (mai ales în luna martie) în sate şi în cartierele evreieşti ale unor localităţi din nordul Moldovei (125, p. 262; 208, pp. 393-395). „L-am lăsat pe faimosul Iorga – scria ziarul liberal *Acţiunea*, la 20 mai 1907 – să răspândească la Bucureşti teoriile cele mai primejdioase; sub pretextul naţionalismului, l-am lăsat să aţâţe tineretul…; l-am lăsat să îmbibe sufletul tinerilor noştri cu ideile cele mai subversive, ura de clasă şi de rasă, dispreţul faţă de ordine şi legi; în sfârşit, l-am lăsat pe acest nevropat periculos [*sic!*] să dea o mare extensie revistei sale incendiare, *Neamul românesc*, şi am văzut elucubraţiile sale dându-şi roadele, întrucât acest jurnal a fost răspândit gratuit la sate" (125, p. 271).

Nu numai Nicolae Iorga şi nu numai ziarul *Neamul românesc* au dus atunci acest tip de campanie diversionistă. Comentând pogromurile antievreieşti înfăptuite de ţăranii moldoveni în primăvara anului 1907, un personaj – ziarist – din romanul lui Rebreanu *Răscoala* spune: „E o supapă de siguranţă. Bătând pe jidani, ţăranii se vor răcori şi vor uita pe ceilalţi boieri şi arendaşi care nu-s jidani, dar îi exploatează la fel, dacă nu şi mai rău […]. Urmăreşte toată presa! Pretutindeni, mai în surdină, mai pe faţă, sunt justificate, aprobate, chiar blagoslovite sălbăticiile ţăranilor răzvrătiţi, cu scuza subînţeleasă «Jos jidanii!»” (209, p. 212). Sau: „Jidanii [arendaşi] sunt vinovaţi că ciocoii exploatează pe ţărani! Ştii, la noi totdeauna jidanii sunt pricina tuturor relelor” (*Răscoala*, 1932).

Asistăm, în aceste cazuri, la un interesant fenomen de feedback cultural. Stereotipuri de imagologie etnică (de genul celor amintite: „evreul e deştept, dar viclean şi pus pe fraudă”) născute în spaţiul antisemitismului popular au fost preluate de promotori ai antisemitismului politic, pentru ca ulterior, uşor reformulate, să fie reactivate, ideologizate, multiplicate prin presă şi retransmise cu o forţă înzecită în spaţiul cultural care le-a generat. Wilhelm Filderman, preşedintele Uniunii Evreilor Pământeni din România, avea parţial dreptate când, în 1921, îi scria prim-ministrului Ion I.C. Brătianu următoarele: „Ţara nu este antisemită. Singurul antisemitism care există nu vine de la popor, ci este injectat” (114). Asemenea idei erau vehiculate de intelectualii transilvăneni, în presa săsească, încă din a doua jumătate a secolului al XIX-lea: „Intoleranţa şi persecuţia celor de altă credinţă – scria profesorul sas J.K. Schuller, în 1861, în publicaţia *Transsilvania* – nu e proprie poporului, ci este impusă acestuia dinafară” (*cf.* 97). Într-adevăr, unele prejudecăţi erau „injectate” sau „impuse dinafară”, dar era

vorba de revigorarea şi retransmiterea unor reflexe mentale ce fuseseră anterior preluate din spaţiul culturii tradiţionale. Aşa se explică succesul de care s-a bucurat acest feedback cultural. Dacă clişeele vehiculate de antisemitismul intelectual ar fi fost complet noi şi artificiale, s-ar fi produs un proces de „respingere a grefei”.

Negustor evreu ambulant (caricatură pe carte poştală, Germania, cca 1900)

Dar nu numai perspectiva antisemită a dat naştere unor astfel de mentalităţi şi retorici. Un tip asemănător de discurs – chiar dacă redactat în forme mai moderate – se regăseşte şi în textele scrise cu bună-credinţă, cum este un „studiu istoric, cultural, etnografic şi folcloric” referitor la *Evreii din Bucovina* elaborat la sfârşitul secolului al XIX-lea de folcloristul bucovinean Dimitrie Dan: „Isteţimea minţii lor [= a evreilor] – notează autorul în 1899 – este bine cunoscută şi ei sunt nişte calculatori neîntrecuţi, cu un spirit speculativ,

care se află vecinic în activitate. Pentru întreprinderi şi asociaţiuni de speculă sunt ei totdeauna gata […]. Ei ţin mai mult la adunarea averei, decât la îngrijirea şi nutrirea corpului" (126, pp. 7-9). Ultima remarcă a fost probabil influenţată de zicala deja amintită: „Ovreiu' până nu înşală nu mănâncă".

„Trebuie să facem dreptate evreilor"

În „romanţul original" *Ciocoii vechi şi noi* (1863), Nicolae Filimon a zugrăvit cu tuşe negre imaginea negustorului evreu din Bucureştiul primelor decenii ale secolului al XIX-lea (1814-1825). E vorba de chir Costea Chiorul, un afacerist fără scrupule, „evreu de origine". El era „cel mai mârşav şi mai calpuzan dintre toţi grecii [= fanarioţii] din Ţara Românească", „făcea parte din toate breslele neguţătoreşti, fără ca să plătească patentă la vreuna dintr-însele", avea „o rară dibăcie [în afaceri], întemeiată, din nenorocire, pe un caracter cât se poate de mârşav", „spiona pe toată lumea şi o trăda la spătărie [= poliţie]", „s-ar fi servit de cuvintele «patrie şi libertate», ca să-şi sature lăcomia de bani" etc. (657, pp. 57 şi 122).

G. de Galard, *Negustori evrei de haine*, 1818 (desen reprodus pe carte poștală, Bordeaux, cca 1900)

Nu toate portretele psiho-morale ale evreului negustor din Ţările Române sunt pictate în culori întunecate. Sunt şi câteva excepţii. În 1787, de exemplu, după o călătorie prin Moldova, un diplomat francez, contele Maurice d'Hauterive, şi-a dat seama că părerea sa contravine opiniei generale şi a simţit că „trebuie să facem dreptate evreilor". În acest spirit, el a consemnat următoarele într-un *Memoriu* prezentat domnitorului Alexandru Ipsilanti: „[Evreii din Moldova] sunt cumpătaţi, plătesc dările fără murmur, se îmbogăţesc fără grabă şi nu duc peste graniţă economiile lor. Ei au valorificat câteva produse naţionale. […] Evreii acestei ţări au moravuri deosebite, care îi deosebesc de toţi ceilalţi evrei din Turcia şi restul lumii. Lăcomia lor nu este atât de urâtă, nu sunt atât de pişicheri, atât de necuraţi şi nu sunt atât de înjuraţi ca în altă

parte. Se pare că vecinătatea Poloniei le dă această emulaţie de bună purtare, care contribuie la buna lor stare în amândouă provinciile" (210).

Cam în acelaşi spirit pozitiv va scrie peste jumătate de secol şi nobilul ruso-francez Anatole de Demidoff, după călătoria sa în Ţara Românească: „Meseriaşii din Bucureşti, muncitorii şi hamalii nu par să dispreţuiască munca grea, dar ceea ce însufleţeşte cu adevărat acest oraş este numărul mare de evrei care locuiesc în el. Activi, îndatoritori, optimişti, ei emană viaţă şi acţiune, pentru că nici formalităţile, nici extenuarea nu-i descurajează dacă speră să obţină o minimă recompensă. Astfel, de îndată ce vezi pălăria cu boruri largi şi caftanul negru şi ponosit ale unui evreu poţi să spui că ai la dispoziţie, dacă doreşti, un angajat plin de abilităţi, inteligent şi neobosit, pe care nu-l impresionează nimic, nici dispreţul, nici mânia şi la care poţi să apelezi fără ezitare, orice problemă ai avea. El va răspunde în germană, italiană, poate chiar în patru limbi şi pentru câţiva piaştri – o dată încheiată înţelegerea – vei beneficia de energia lui, de agilitatea lui, de discreţia lui, de răbdarea lui, de elocvenţa lui, de virtuţile lui, de viciile lui, de sufletul şi de trupul lui" (671).

*

Nu de puţine ori, lucrătorii şi comercianţii evrei erau destul de apreciaţi în epocă. Ei „au devenit – cum se exprimă inspirat Nicolae Iorga – colaboratori la crearea statului naţional român în Moldova". Într-un act din 1742, de exemplu, domnitorul fanariot al Moldovei Constantin Mavrocordat îşi exprima astfel mulţumirea faţă de prestaţiile unui „neguţitor" evreu, care aducea „marfă scumpă" din Olanda: „poftind Domniia Mea a veni şi alţii, oricât de mulţi neguţitori ca

aceşti să se afle în ţara această" (43, p. 157). Pentru prestaţia unui meseriaş evreu, David Argintarul, domnitorul îşi manifesta satisfacţia cu o formulă similară: „poftind Domnia Mea a veni şi a să afla la oraşul acesta orcâţi de mulţi oamini meşteri cu bun meşteşug" (193). Referindu-se la întemeierea târgului moldovenesc Vlădeni, într-un document din 1792 se prevedeau următoarele: „Pentru că aceşti negustori jidovi au umblat ostenindu-se şi cheltuindu-se ca să facă acest târg […], se cade a-i mulţumi" (383, p. 225). În 1798, mulţumite de aşezarea în Focşani a unor evrei comercianţi şi meseriaşi, autorităţile Moldovei îşi exprimau speranţa ca „să se îndemne şi alţii de a veni" (416, II, p. 105).

În 1842, unii moşieri moldoveni cereau Sfatului Ocârmuitor de a nu „depărta neguţitorii jidovi" de pe moşii pentru că, prin activitatea lor comercială, aceştia erau „în folosul obştesc şi al haznelii [= vistieriei]" (536, p. 386). Tot atunci, în 1844, autorităţile locale din Transilvania îi lăudau pe evreii „meşteşugari cinstiţi, liniştiţi, utili", a căror rămânere în târguri „este spre binele comunităţii şi corespunde omeniei şi interesului public" (535, p. 77).

În aceeaşi epocă însă, fiind deranjaţi de concurenţă, negustorii români cereau în scris domnitorului să le mărească evreilor „dajdea" (deşi impozitul fixat acestora era oricum mai mare), pentru că „s-au umplut toate târgurile de jidovi, fără a avea vreun folos de la dânşii Domnia sau ţara" (416, II, p. 106). Cu toate acestea, domnitorul Moldovei însuşi – Mihail Sturdza (1834-1849) – a încurajat imigrarea evreilor în ţară, iar mitropolitul Moldovei – Veniamin Costachi (1803-1846) – le-a dat în arendă câteva „dughene" (prăvălii şi ateliere) într-o parte a spaţiului deţinut de Mitropolia din Iaşi. Folclorul urban din epocă nu i-a iertat nici pe primul („Mihai Sturzea, lungă ghiară,/ A băgat Jidanii'n

ţară"; *cf.* 148, p. 69), nici pe al doilea („Acolo unde-au şezut [profesorii de la şcolile elineşti] Theotoki şi Evghene,/ Astăzi vând Jidovii marfă, făcându-se tot dughene"; 416, II, p. 106).

„Oraşul fără evrei"

> „Nu există fiinţe mai puţin anonime [ca evreii]. În lipsa lor, oraşele ar fi insuportabile; ei întreţin o stare febrilă fără de care orice metropolă pare provincială: un oraş mort e un oraş fără evrei."
>
> *E.M. Cioran,*
>
> *La tentation d'exister*, 1956 (310, p. 72)

În memoriile sale, Moses Gaster susţinea că, în 1881, după conferinţa sionistă de la Focşani, ar fi avut o idee cam trăsnită, menită să demonstreze „guvernului român că evreii constituiau un element important în dezvoltarea ţării". „Planul original – nota Gaster – a fost să golim complet [de evrei] unul din târguşoarele din nordul Moldovei, în care evreii formau o parte importantă a comunităţii, şi să-i transferăm în Palestina. Oraşul s-ar fi transformat în sat. Întreaga sa dezvoltare economică ar fi intrat în impas şi ar fi fost o demonstraţie «ad oculos» a importanţei elementului evreiesc în România" (261, p. 95). Aflându-se la Berlin, în aprilie 1912, I.L. Caragiale s-a folosit şi el de o imagine similară. Excedat de „intoleranţa antisemită" din România, Caragiale i-a spus lui Adolphe Stern următoarele: „Ce orbi sunt oamenii din ţară [în privinţa «chestiunii evreieşti»]! Aş voi ca să se ridice într-un balon uriaş toţi evreii din ţară, pentru

numai câteva ceasuri numai, şi atunci s-ar vedea ce înseamnă acest element [etnic] pentru noi". „Din nenorocire – i-a replicat A. Stern –, asemenea experienţe nu-s cu putinţă" (754, II, p. 263).

Moses Gaster şi I.L. Caragiale au fost convinşi de faptul că „elementul evreiesc" era motorul dezvoltării economice şi comerciale a comunităţii. Ca şi Werner Sombart, de altfel, care a folosit formule foarte expresive şi (excesive) pentru a demonstra rolul evreilor ca promotori ai capitalismului european: „Ca Soarele trece Israel peste Europa: unde el ajunge, acolo ţâşneşte viaţă nouă; de unde el pleacă, acolo putrezeşte tot ceea ce înflorise până atunci" (*Die Juden und das Wirtschlaftsleben*, 1911).

Influenţat probabil de economistul german, publicistul vienez Hugo Bettauer a scris pe această temă romanul satiric *Oraşul fără evrei* (*Die Stadt ohne Juden*, 1923). O fantezie romanescă având ca subiect colapsul economic al Austriei determinat de alungarea evreilor din ţară: activităţile comerciale decad, la fel şi cele bancare, unităţile economice dau faliment, meseriile sunt în declin, chiar şi femeile ajung să arate urât şi să nu se mai îngrijească pentru că nu le mai fac concurenţă frumoasele evreice. Producându-se un dezastru economic, partidul aflat la putere şi intitulat *Grossdeutschland* („Germania Mare") e nevoit să-i cheme pe evrei înapoi (700, p. 40). Un film omonim după romanul lui Bettauer a fost realizat în 1924 de regizorul Karl Breslauer. Sinistrele imagini cu deportarea evreilor în trenuri pentru vite (o ficţiune în 1924) dovedesc o formidabilă intuiţie a regizorului. După modelul acestei cărţi, un romancier german, Arthur Landsberger, a publicat în 1925 un roman asemănător, intitulat *Berlinul fără evrei* (*Berlin ohne Juden*). Cei doi romancieri de limbă germană au sfârşit-o prost: Bettauer a fost asasinat în 1925 de un nazist, iar

Landsberger s-a sinucis în 1933, la venirea lui Hitler la putere.

Din păcate, planul trăsnit al lui Gaster (1881), parabola lui Caragiale (1912), formula retorică a lui Sombart (1911) şi ideea fantezistă a lui Bettauer (1923) şi Landsberger (1925) au prins contur în unele ţări din Europa anilor ’30-’40 (inclusiv în România), după ce evreii au fost – din cauza legilor rasiale – excluşi din activităţile economice şi comerciale. Să luăm, de exemplu, chiar situaţia din „unul din târguşoarele din nordul Moldovei, în care evreii formau o parte importantă a comunităţii”, cum scria Gaster. Primarul Botoşaniului se plângea ministrului de Interne, în ianuarie 1941, că înlăturarea „elementului jidănesc” din ramurile economice şi comerciale „întâmpină cele mai mari greutăţi”, având „o repercusiune foarte mare, în rău, asupra vieţii economice a acestui oraş şi din care cauză suferă, în special, populaţia românească”. „Stricta aplicare a ordinelor în vigoare” privind „românizarea” economiei – conchide primarul oraşului Botoşani – „ar însemna o stagnare completă a vieţii economice şi financiare”.

Aceeaşi situaţie se înregistra în multe oraşe din România. În martie 1941, Uniunea Băncilor Româneşti a publicat o declaraţie privind necesitatea aplicării mai lente a „românizării”, avertizând că altfel se va produce un dezastru economico-financiar. Peste câteva luni, însuşi ministrul Muncii recunoştea că „legea pentru românizarea întreprinderilor” trebuie modificată, pentru că „nu dispunem de suficiente elemente pregătite pentru a le lua locul [specialiştilor evrei]”. În aceste condiţii, chiar şi publicaţia ultraantisemită *Porunca Vremii* a ajuns la concluzia că, fără meseriaşii evrei, „ţara noastră are prea puţini meşteşugari”. Măcar o dată, părerea antisemiţilor radicali era similară cu cea a liderilor comunităţii evreieşti: „Lipsesc elemente etnice [=

româneşti] care să poată în câteva luni înlocui personalul de specialitate evreiesc" – se preciza într-un memoriu al Federaţiei Comunităţilor Evreieşti adresat în 1941 ministrului Muncii – şi, ca atare, „zguduirea provocată de legile ultrarapide [de românizare] ameninţă prăbuşirea economiei naţionale" (693, II, pp. 77-79).

În diferite forme, fenomenul s-a manifestat pe tot teritoriul românesc. De pildă, în timpul guvernării legionare (septembrie 1940 – ianuarie 1941), „fondurile de comerţ ale micilor negustori israeliţi – relatează Petre Pandrea – au fost jefuite de mărfuri şi preluate cu pistolul, pe străzi, aruncându-i pe drumuri pe proprietari". Deva, oraşul liderului legionar Ion Moţa, „a fost decretat *oraş sfânt*", fiind „expulzaţi toţi evreii" (771, p. 164). Oraşul Panciu, din sudul Moldovei, cu foarte mulţi locuitori evrei, a fost aproape complet distrus de cutremurul din 10 noiembrie 1940. După ce a fost reconstruit „sub înaltul patronaj al Conducătorului Statului, Mareşalul Ion Antonescu", acesta a decretat ca în oraş să nu se mai întoarcă nici un evreu: „Oraşul Panciu cu suburbanele sunt şi rămân aşezări cu caracter românesc şi creştin, cu excluderea oricărui element evreiesc" (356, p. 222).

Situaţia a devenit şi mai dramatică din toamna anului 1941, când evreii din estul României – de regulă, cei din Basarabia şi Bucovina – au început să fie deportaţi în Transnistria. Iniţial, ordinul mareşalului Ion Antonescu a fost ca toţi evreii din Bucovina să fie deportaţi „în decurs de zece zile". Toată activitatea economică şi comercială a Bucovinei a colapsat. La sfârşitul anului 1941, de pildă, mai funcţionau în Cernăuţi doar 510 ateliere, din 4.373 existente. Primarul oraşului, Traian Popovici (considerat astăzi „un Schindler român"), a făcut demersuri insistente pe lângă autorităţile române şi germane ca evreii „necesari din punct de vedere al utilităţii publice" (mai ales meseriaşii,

dar şi „intelectualii şi oamenii de artă […], specialiştii din toate ramurile industriei, medicii, inginerii, precum şi cei din sistemul judiciar") să fie scutiţi de la deportare. S-au făcut trieri, s-au completat liste, s-au împărţit autorizaţii (inclusiv aşa-numitele „autorizaţii Popovici"), astfel că au fost salvaţi de la deportare (unii doar temporar) circa 20.000 de evrei „importanţi pentru economie" din cei 50.000 de evrei ai oraşului. Din această cauză, Traian Popovici a fost numit „jidovitul", iar în mai 1942 a fost destituit. După război, în Israel i-au fost recunoscute meritele şi curajul, intrând în galeria celor distinşi cu titlul „Drepţi între popoare" (554, pp. 197-199; 693, II, pp. 256-265).

Raţionalism şi capitalism

În 1929, Mihai Ralea încerca să explice prin „determinism social" apetenţa evreului pentru activităţile negustoreşti. El făcea apel la un set de argumente consecutive din sfera „psihologiei colective": „Lipsit de instincte şi obiceiuri înrădăcinate care constituie datinile – scrie Ralea în articolul «Israel în România» –, evreul e mai ales raţionalist. Şi raţionalist în sensul strict şi strâmt al cuvântului înseamnă utilitarist. Biblia şi *Talmudul* indică această trăsătură de psihologie colectivă. El nu se lasă târât de preferinţe oarbe, de uri ori de sentimente violente. Judecă şi cântăreşte, e sobru, reţinut, circumspect. Pasiunile nu-l mână. Aptitudini excelente pentru a deveni negustor. Ca negustor, perfecţionează meseria sa ori inventează în istoria civilizaţiei omeneşti epoca care se cheamă capitalism". Între teoria lui Karl Kautsky şi cea a lui Werner Sombart, Mihai Ralea era, evident, mai aproape de aceasta din urmă, considerând că „raţionalismul" evreului a generat „negustoria şi capitalismul", şi nu invers. „Pentru unul [Kautsky], raţiunea e efect, pentru celălalt

[Sombart], cauză. Amândoi sunt de acord însă că evreul e raţionalist, indiferent dacă a fost de la început ori a devenit astfel" (204, p. 64).

Simplificând fenomenul socio-economic, F. Aderca susţinea prin 1960 că evreii au fost „siliţi a se înghesui în comerţ" doar din cauza „legilor restrictive ale semifeudalităţii şi semiburgheziei antisemite – adică nici oştire, nici învăţământ, nici în funcţiile de stat sau avocatură". „De unde s-a tras decenii la rând – se întreabă scriitorul evreo-român – învinuirea că «jidanii au acaparat comerţul», asemănătoare într-un fel cu acuzaţia că, de vreme ce nu puteau trăi pe uscat, «peştii au acaparat bălţile»" (510, p. 13).

„Nu se poate afacere bună fără jidan"

La rândul ei, mentalitatea folclorică a ţinut în viaţă acest stereotip. Evreii sunt invidiaţi de ţăranii din Maramureş – susţine Gail Kligman – „pentru priceperea de a întoarce orice târg în favoarea lor, de a nu se lăsa traşi pe sfoară de nimeni, pe scurt, fiindcă sunt isteţi" (206, p. 259). „Nu se încheie un negoţ mai însemnat – scrie folcloristul D. Dan în 1899 –, ba nu se vinde nici o coadă de viţel sau de cal fără de întrevenirea dorită sau nedorită a unui evreu" (126, p. 9). „Evreul – bun afacerist" este un clişeu, de regulă, cu conotaţie negativă, chiar dacă implicită. Câteodată, clişeul este valorizat pozitiv, mai ales când este rostit de un evreu, cum este Lazăr Gherson, personaj al romanului *Cronică de familie*, publicat de Petru Dumitriu în 1956: „Auzi, ce răspuns! Serios, solid, practic, de om de afaceri. Ar merita să fie iudeu" (294, II, p. 527).

„Nu se poate afacere bună fără de jidan", spune o credinţă populară uzuală, devenită zicătoare, pe care nu întâmplător a pus-o Liviu Rebreanu în gura unui „băiat de ţăran amărât", Toma Pahonţu, personaj al romanului *Gorila*, apărut în 1938 (211, p. 130). Proverbe populare similare în esenţă sunt

atestate în tot spaţiul central şi est-european: „Nici o afacere fără un cap de evreu” sau „Un jidov nu duce butoiul gol la târg” (660, p. 170) (la ucraineni); „Evreul la târg [este indispensabil], ca preotul la botez” (la ruşi) (3, p. 73); „Nu există târg fără un evreu” sau „Poţi să faci o afacere bună fără un evreu, dar nu fără câţiva” (la maghiari) (107, p. 120); „Neînduplecat ca un negustor evreu [când se tocmeşte]” (la polonezi) (127, p. 88); „Cu un evreu nu se face un târg” (la germani), dar „Doi evrei şi două fete fac un târg” (la polonezi) (3, p. 73) etc. Evreul se autopercepe în mod similar: „Cu evreul n-o scoţi la capăt cu târguiala” şi „Nu poţi face evreului un rău mai mare decât să-i dai cât cere [fără să te tocmeşti]”, sună două proverbe evreieşti (300).

Evident, târguiala în exces nu era un obicei anume al comerciantului evreu, ci al comerciantului în general şi mai ales al celui oriental. Irina Nicolau a prezentat adevărate „strategii ale târguirii” la negustorii sud-est-europeni. O butadă englezească arată modul în care erau percepuţi de către vest-europeni comercianţii balcanici: „În Balcani, dacă cumperi un obiect la jumătate de preţ, poţi să fii sigur că ai plătit dublu de cât face” (817, p. 185). Există şi o altă formulare a acestei reguli privind relaţia cu negustorii sud-est-europeni: „Armeanului dă-i jumătate din cât cere, grecului o treime şi evreului un sfert” (842, p. 44).

Negustori evrei din estul Europei (litografie de Auguste Raffet, 1837; detaliu)

Reflexele mentale prezentate mai sus s-au dovedit atât de puternice, încât au intrat şi în limbă, în special în jargon. În limba engleză, de exemplu, substantivul *Jew* înseamnă, pe lângă „evreu”, şi „cămătar sau negustor care se tocmeşte din greu”, iar verbul *to jew (down)* înseamnă, mai ales în engleza americană, „a te târgui la sânge” sau „a înşela la preţ”. În celebrul lor *Dicţionar german* (1852), fraţii Jacob şi Wilhelm Grimm susţin că de la rădăcina *Jude* au derivat unele verbe (de exemplu, *jüdeln*) care înseamnă „a face camătă, a înşela, a da cu împrumut, a te târgui ca un evreu etc.”. În *Dicţionarul comercial* (1723) al lui Savary, cuvântul *juif* are următoarea definiţie scurtă şi clară, care ne scuteşte de orice comentariu: „Acest termen are diverse semnificaţii în comerţ, dar aproape toate în sens negativ”. Peste un secol, aceleaşi accepţii figurate şi negative („cămătar”, „avid de câştig” etc.) definesc

termenul *juif* şi în *Dicţionarul Academiei Franceze* (455, III, p. 369). În limba română – arhaică şi populară –, verbul *a iudi* (de la Iuda, iudeu) înseamnă „a păcăli, a înşela” (259, pp. 407 şi 421), iar *a fi jidan* sau *a te jidăni* înseamnă „a te târgui mult”, „a te calici”. Pentru boierii români – spune Ion Ghica –, chiar şi o căţea pe care nu te puteai baza la vânătoare, pentru că „minte şi înşală”, era poreclită „Ovreica” (824, p. 161).

În Lituania, adjectivul *zydas* (evreu) şi porecla etnonimică *zydas* se aplică micilor comercianţi, prăvăliaşilor, celor care sunt mincinoşi, înşelători şi vicleni (296 şi 297). O situaţie similară este atestată cam în toate ţările est-central-europene. G.M. Tamás dă exemplul unei bătrâne ţărănci unguroaice „care spunea despre băcanul satului că era evreu *dup*ă *îndeletnicire*, altfel nu” (690, p. 84). Cu alte cuvinte, negustorul respectiv ar fi fost evreu din punct de vedere profesional şi ungur din punct de vedere etnic. Din această perspectivă, „a fi evreu nu-i o naţionalitate, ci o profesie”, putem conchide, parafrazându-l pe Bismarck (care spunea acelaşi lucru despre român, referindu-se depreciativ la politicianul român din epoca sa). Etnonimul „evreu” devine deci, din atribut etnic, un atribut profesional (comerciant, cămătar, cârciumar etc.) şi unul moral (înşelător, viclean etc.).

În 1884, un interlocutor (poate imaginar) al lui Ion Ghica face distincţia clară între noţiunea de „evreu” şi cea de „israelit” (a făcut-o în epocă şi Mihai Eminescu; vezi capitolul „Evreul bun, evreul rău”). „Israeliţii” sunt evrei din punct de vedere etnic şi confesional. Ei sunt priviţi cu oarecare simpatie, fiind „mai toţi meseriaşi, lucrători, meşteri sau negustori, oameni producători”, chiar crescători de animale (oieri şi porcari). În schimb, „evreii” sunt afaceriştii venali şi corupţi, indiferent de confesiunea lor. „Evreul, fie creştin, fie israelit sau mahometan”, este

profund antipatizat, pentru că „evreu" este un atribut care defineşte moralitatea (şi anume lipsa ei), nu etnia sau confesiunea: „[Evreii sunt] oameni care fac afaceri evreieşti, evrei prin obiceiuri, prin caracter şi apucături; oameni care speculează banii lor evreieşte" (824, p. 275). Din *etnonim*, „evreu" devine *etonim* (de la gr. *ethos*).

În ţările Europei Centrale, în care s-au realizat în ultimele decenii anchete etno-sociologice privind modul de percepere a evreului de către omul de rând (Polonia în 1975-1978 şi 1984, Austria în 1992 etc.), s-a constatat că toate aceste stereotipuri ambigue au supravieţuit până în zilele noastre. Clişee pozitive şi negative conform cărora evreii ar fi foarte inteligenţi, vicleni, instruiţi, buni familişti, solidari între ei (vezi nota ***286***), foarte religioşi (pentru sensul termenului *habadnic*, devenit *habotnic*, vezi nota ***283***), fricoşi („E un erou, măcar că e ovrei"; vezi ***293***), lacomi de bani şi însetaţi de putere, harnici şi, mai ales, buni afacerişti (*Geschäftstüchtigkeit*) apar practic în toate răspunsurile date de oamenii simpli (70, *passim*; 69, pp. 10-15). Într-un sondaj de opinie realizat în România în septembrie 2003, 23% dintre cei chestionaţi au susţinut faptul că „politica şi finanţele internaţionale sunt controlate de evrei" (846, p. 39).

„Negustor de sentimente"

Nu se putea ca stereotipul mental care-i îmbracă pe toţi evreii în uniforma negustorului să lipsească din recuzita antisemitismului politic modern. La începutul anilor 1980, cu voie de la stăpânirea comunistă, C.V. Tudor zugrăveşte portretul negativ al evreului, fie în editoriale semnate de el în revista ultranaţionalistă *Săptămâna*, fie în volumul de versuri *Saturnalii* (1983). E vorba de un portret compus dintr-un întreg set de stereotipuri negative clasice, de la mercantilism şi cupiditate la trădare

şi deicid: „gheşeftar” cu caftan soios, „vânzător de nasturi şi rachiu”, „lacom” cu „ochi de fiară” adăpostită într-un „bârlog”, „viperă”, „venetic”, „mefiboşet gângav şi fără ţară”, „homuncul fără ţară”, „răufăcător eşti tu [= Moses Rosen], cu toţi ai tăi”, gata „să răstigneşti o nouă sanctitate [= Eminescu]”, „vânzător de ţară şi de datini”, „iudă apostată cu arginţi” etc. (764, pp. 26 şi 49).

Profesorul Ion Coja, de exemplu, admite că este antisemit pentru că evreii sunt afacerişti atât de înrăiţi, încât ar fi făcut chiar şi din antisemitism „o afacere, un profit, un gheşeft!” (504, p. 150). Mai grav este faptul că păreri asemănătoare par să fie împărtăşite şi de intelectuali români stimabili. Luca Piţu, de pildă, scrie recent – în stilu-i jucăuş – despre „comerţul holocaustic” şi despre „vânătoarea de «fascisme»”, practicate în România şi Europa, care „se adeverează activităţi încă rentabile la început de veac, şi mileniu, nou” (788, p. 6). Este vorba şi de regretabila preluare a unor teorii şi sintagme de tipul „the Holocaust industry” (Norman Finkelstein) sau „the *Shoah* business”, dublate de parafrazări insultătoare de tip „There’s no business like *Shoah* business” (901).

Într-un pseudo-studiu recent de istorie literară, Ion Rotaru încearcă să minimalizeze importanta contribuţie a scriitorilor evrei la literatura română, construind o întreagă teorie conform căreia „cam la toţi evreii literatura, preocupările livreşti sunt cumva «comercioase»”. În acest sens, autorul se declară contrariat de înclinaţia evreilor „spre literatură, când de fapt, prin tradiţie, ei sunt negustori”. Chiar şi după 1944, „evreii tot negustoreşte s-au comportat faţă de literatură”, conchide Ion Rotaru (475). Cu alte cuvinte, „jidanii noştri” nu doar „se bat negustoreşte” (cum sună un cântecel popular românesc; *cf.* 491, p. 384), dar şi „scriu negustoreşte”. Ar fi vorba de o „neguţătorie ovreiască”, „un pic cam altceva, ceva mai *fin* decât bişniţa ţigănească”, admite concesiv

autorul. Un alt istoric literar român, Marian Popa, imaginează – la nivelul secolului XX – o cultură iudaică „dominantă" pe plan mondial, şi deci primejdioasă, care n-ar avea calităţi proprii, ci doar „o capacitate excepţională de absorbţie, prelucrare, sintetizare şi comercializare [*sic!*] a elementelor altor culturi, care-i oferă volens-nolens o ecumenicitate supraetnică" (763, II, p. 200).

Asemenea teorii n-au nici măcar meritul de a fi originale. Se pare că ele au apărut în Europa Centrală pe la jumătatea secolului al XIX-lea. Deja Ludwig Feuerbach (în *Esenţa creştinismului*, 1841) susţinea că evreii sunt oameni practici, utilitari şi egoişti, care exploatează natura, fiind interesaţi doar de profit, iar Richard Wagner (în *Iudaism şi muzică*, 1850) spunea că evreii nu pot compune nici muzică, nici poezie, pentru că nu au propria lor limbă (550, pp. 57-58). Franz Liszt (în *Des Bohémiens et de leur musique en Hongrie*, 1859) susţinea aceeaşi idee, dar dădea o altă explicaţie: „Pentru că în ultimele douăzeci de secole şi-au reprimat toate sentimentele, având grijă să ascundă tot ce ţine de inima lor şi să-şi ascută inteligenţa în direcţia vicleniei şi înşelăciunii, evreii pot studia artele, dar n-au învăţat niciodată să creeze" (866, p. 535). Publicistul antisemit Edouard Drumont (*La France Juive*, 1866) scria că „semiţii nu au dat nici un geniu", pentru că „omul de geniu este o fiinţă superioară, care oferă lumii ceva, or esenţa însăşi a evreului este de a nu oferi nimic" (560, p. 59). La rândul său, scriitorul Louis-Ferdinand Céline (*Bagatelles pour un massacre*, 1937) susţinea că „evreul se maimuţăreşte", „face pe rafinatul", „se înconjoară de aur şi de obiecte preţioase", dar – având „o sensibilitate foarte vulgară, nicăieri întâlnită în lume" –, „el nu este făcut pentru mari înălţări spirituale"; de aici „extrema raritate a poeţilor evrei, imitatori ai lirismului arian" (560, p. 60).

„Inteligenţa jidanului e curat materialistă, ocupându-se numai în găsirea de combinaţii care îi pot mări averea personală fără să facă nici un efort fizic, adică fără să furnizeze nici un fel de muncă productivă”, se spune într-un articol intitulat „Intelectualismul jidovesc”, apărut în 1922 în ziarul violent antisemit *Apărarea Naţională*, editat la Iaşi de A.C. Cuza şi Nicolae Paulescu. „Astfel se poate explica fenomenul atât de curios că acest popor, […] care tot timpul de când există s-a îndeletnicit numai cu ocupaţii intelectuale, n-a produs nici un geniu” (*apud* 517, I, p. 94). Tot în 1922, şi tot în *Apărarea Naţională*, A.C. Cuza lansează o cu totul altă teorie, chipurile antropologică („antropologia constată că jidanii sunt un amestec de rase diferind între dânsele”), pentru a explica „sterilitatea naţiei jidăneşti în domeniul culturii”. „Ştiinţa antisemitismului – scrie el cu morgă academică – arată că această corcitură [= jidanul] nu poate servi cu nimic cultura celorlalte naţii, pe care numai o falsifică, denaturând caracterul ei” (611, p. 162).

Despre evrei, care ar fi lipsiţi de talent la scris („Ei nu au putut să se familiarizeze cu gândul românesc, deci nu au dreptul să-l exprime”), dar ar avea mult talent negustoresc, vorbea în 1935, în Parlamentul României, şi poetul naţionalist Octavian Goga, viitor prim-ministru (1937-1938) (494). Tot în anii ’30, filozoful de dreapta Nae Ionescu stabilea „identitatea dintre talmudism şi zărăfie” (219, p. 292). Nichifor Crainic a preluat această idee reducţionistă, schimbându-i doar formularea: „Iudaism înseamnă cămătărism” (602, p. 268). Observaţii privind „mercantilismul” scriitorilor evrei abundau în presa de extremă dreapta (*Sfarmă Piatră*, *Buna Vestire* etc.) din România anilor ’30. Ei ar fi „traficanţi de «libertate»”, „negustori şmecheri”, „negustori de pornografie”, „comercializatori de excremente sufleteşti”. De la „taraba lor”, evreii „jefuiesc

sufleteşte, nu numai materialmente", astfel ca „negustoria evreiască să meargă tot atât de bine şi în literatură, ca şi în celelalte tărâmuri de jaf metodic al nostru" (202, pp. 448-451).

În aceeaşi epocă, evreii erau acuzaţi nu doar că „otrăvesc băuturile", ca hangii şi cârciumari, dar că sunt şi „otrăvitori ai scrisului", ca ziarişti şi scriitori. Astfel, românii sunt „otrăviţi complet de literatura jidovească", scrisă de intelectuali „evrei împuţiţi" (G. Gavrilescu, „Jidanii în literatura română", *Învierea*, 15 iunie 1941; *cf.* 693, II, p. 85). În celebrul său răspuns la ancheta „De ce cred în biruinţa mişcării legionare?" (*Buna Vestire*, nr. 244, 17 decembrie 1937), Mircea Eliade se arăta îngrijorat că „neamul românesc", fiind „cotropit de evrei", va pieri „îmbătat de vorbe şi alcool" (675, p. 64). Pentru Corneliu Zelea Codreanu, publicistul român Petre Pandrea, care în anii '30 scria la ziarul „jidovit" *Adevărul*, era un „şabăs-goim" angajat la „taraba Sărindarului" (771, p. 187). De altfel, de la sfârşitul anilor '30, nu numai cârciumile (şi alte unităţi comerciale) evreieşti au fost „românizate". Prin acţiunea de „românizare a sufletelor", evreii au fost excluşi şi din toate domeniile de creaţie intelectual-artistică.

Această percepţie era destul de răspândită în epocă, astfel încât nu este de mirare faptul că, la sfârşitul deceniului patru, scriitorul evreu F. Aderca îi scria următoarele lui W. Filderman, preşedintele Comunităţii Evreilor din România: „Evreii-români n-au dat şi nu dau numai «arendaşi», «cârciumari», numai «paraziţi», cum se crede şi se afirmă de zeci de ani fără răspuns. […] Trebuie să arătăm că nu suntem numai comercianţi […], ci şi creatori de valori culturale" (510, pp. 121 şi 160). Pentru un antisemit ca Radu Theodoru, percepţia a rămas aceeaşi şi la sfârşitul anilor '90: fiind „talente speculative", „evreii nu înseamnă mai nimic în domeniul creaţiei" (609, p. 250).

*

„Acolo unde un jidan este implicat într-o afacere, totul pute a necinste", se decreta în revista antisemită *Europa* (nr. 119, 1993). La jumătatea anului 1997, într-o publicaţie a Partidului România Mare – cerându-se demisia ministrului Afacerilor Externe, Adrian Severin, căruia i se atribuia vina de a fi (ce oroare!) evreu – se scriau următoarele: „Ca evreu – şi este un fapt cunoscut că *evreii sunt buni negustori* – [Adrian Severin] ar fi trebuit să ştie că un târg se încheie între cel puţin doi" (212). În afară de stereotipul amintit şi de practica (introdusă de Inchiziţie) de a demasca public un pretins cripto-evreu, se mai foloseşte aici – răsturnat în oglindă – un principiu vechi şi simplu: „orice străin/evreu este duşman" (lat. *hospes hostis*), deci „orice duşman este străin/evreu" (pentru „iudaizarea" oponenţilor politici, vezi 213, pp. 7-8; 214, pp. 347-348; 405, pp. 122 ş.u.). Ironia sorţii a făcut ca, peste doar câţiva ani, Adrian Severin să folosească la rândul său aceeaşi tehnică ieftină de manipulare a opiniei publice, „deconspirând" presupusa origine tătară a preşedintelui Traian Băsescu („Epopeea frustraţilor", *Ziua*, 2 august 2005). Este o formă degradantă de „alogenizare a adversarului politic", cum am numit-o într-un articol-replică (884).

În două dintre nuvelele sale „politico-fantastice", scrise în 1989 şi 1990, Ioan Petru Culianu a surprins acest proces de „iudaizare a adversarului" în România (numită „Jormania") pre- şi post-comunistă. Scriitorul anticomunist Boba, întemeietor al unui „Sindicat Liber", a fost considerat de „provenienţă [etnică] dubioasă", din cauza „lipsei de sânge jorman [= românesc] autentic în vinele lui", astfel că „autorităţile au insinuat că era evreu sau balt" (826, pp. 93 şi 109).

Societăţile post-comuniste au excelat în acest tip de practici. Emil Constantinescu, preşedinte al

României (1996-2000), era (pentru revista ultranaţionalistă *România Mare*, în 1998-1999) „de origine etnică străină: evreu rus”. La fel erau taxaţi şi ceilalţi adversari politici. „Dacă nu-s evrei (cum se întâmplă în majoritatea cazurilor, potrivit discursului conspiraţionist) – observă cu ironie analistul politic George Voicu –, atunci sunt cel puţin masoni”, un eufemism menit să mascheze antisemitismul făţiş. „Masoneria are tendinţa să ocupe toate funcţiile importante în Stat din România”, declara în 1997 un senator al Partidului Democraţiei Sociale din România, ditamai vicepreşedintele Comisiei de apărare din Senat, iar din februarie 2001 ditamai directorul Serviciului Român de Informaţii (502, VI, p. 58). În Polonia, în timpul campaniei electorale prezidenţiale din 1995, Lech Wałęsa şi susţinătorii săi au denunţat public presupusa origine evreiască a contracandidatului Aleksander Kwaśniewski. „În Polonia – a declarat demn acesta din urmă –, dacă cineva este bine educat şi vorbeşte limbi străine, se spune despre el că este evreu. Dacă asta e definiţia evreului, foarte bine, şi eu sunt evreu.” Pus totuşi să confirme sau să infirme „acuzaţia” de a fi evreu, Kwaśniewski a răspuns: „Sunt polonez şi aş vrea să fiu mândru că sunt polonez. Dar după o asemenea dilemă, doar simplul fapt că această problemă a fost ridicată mă face să nu mai fiu mândru” (405, p. 132).

2. Evreul meseriaş

Clişeul conform căruia „evreul este un bun negustor” conţine, ca orice clişeu, un adevăr parţial. Nu este locul să abordez în această lucrare, în toată complexitatea lui, acest important aspect socio-economic (unul dintre aspectele care au făcut din „problema evreiască” o problemă), dar ar

trebui să fie schiţată justificarea sau lipsa de justificare cantitativă a clişeului în discuţie.

Evident, nu voi lua în discuţie situaţiile de excepţie, în care clişeul însuşi era ridicat la rang de lege, ca în Banatul habsburgic din timpul Mariei Tereza: „Deoarece evreii sunt, prin natura lor, negustori, li se interzice exercitarea tuturor celorlalte profesiuni", sună articolul 59 din *Judenordnung*, ordonanţă emisă în 1776 la Timişoara şi valabilă până în 1778. După această dată a intervenit o oarecare ameliorare în situaţia evreilor, care, pe lângă negoţ, au putut practica şi unele meserii (croitorie, cizmărie şi giuvaergerie) (124, p. 165). Totuşi, pe la jumătatea secolului următor, situaţia era departe de a fi rezolvată. „Evreii au practicat comerţul – scria în 1840 politicianul ungur József Eötvös, un militant pentru emanciparea evreilor din zonă – pentru că le-a fost interzis vreme îndelungată accesul la orice altă meserie din care să-şi asigure existenţa. […] De ce să nu le dăm pământ evreilor? De ce să nu-i admitem în corporaţiile meseriaşilor?" (557, p. 87). „Israeliţii din Ardeal" se plângeau în 1842 Dietei transilvănene că „sunt obligaţi să practice exclusiv negustoria […], din cauza faptului că toate celelalte posibilităţi de trai le-au fost închise" şi că ei „se orientează înspre cămătărie nu din cauza firii lor, ci din cauza acelor hotărâri potrivit cărora li se închid toate căile de acces spre alte domenii şi înspre propăşire". În alte ţări, conchid petiţionarii, „evreii practică demult meseriile, iar acolo unde emanciparea a devenit realitate, peste tot, israeliţii, într-un număr tot mai mare, se orientează dinspre negustorie spre meserii" (536, pp. 287-288). Din cauza restricţiilor administrative, procentul comercianţilor evrei înregistraţi în Transilvania (negustori, cârciumari, hangii) era în epocă relativ mare, chiar dacă în scădere (69,8% în 1813 şi 60,6% în 1848), iar cel al producătorilor (meşteşugari, agricultori) era

relativ mic, chiar dacă în creştere (2,7% în 1813 şi 17,5% în 1848) (535, p. 55).

Voi exclude, de asemenea, situaţiile în care unii comentatori sau unele recensăminte i-au inclus tot la capitolul „negustori" pe evreii meseriaşi, pe motiv că aceştia din urmă îşi vindeau ei înşişi produsele, în „dughene la uliţă". În astfel de cazuri, este vorba de un viciu (uneori voluntar) de încadrare. În 1838, de pildă, într-o „catagrafie" realizată în Bucureşti, mai mulţi meşteri evrei (tinichigii, sticlari, fierari) sunt înregistraţi ca negustori (536, p. 191). La fel se întâmplă în „catagrafia" (recensământul) evreilor „sudiţi" (supuşi străini) din Moldova anilor 1824-1825. „O delimitare riguroasă între comercianţi şi meseriaşi este foarte dificilă – observă corect Stela Mărieş –, pentru că unul şi acelaşi [evreu] sudit putea să producă marfa pe care o vindea ulterior în prăvălie" (777, p. 67). Într-o scenetă comică, Vasile Alecsandri scrie că „în Iaşi nu întâlneşti decât dughene jidoveşti: *Leiba croitor bărbătesc*, *Moisi ciobotar femeiesc*…" (427, VII, p. 576), iar bucovineanul E. Gregorovitza (1857-1915) scrie într-o nuvelă despre dugheana de fierărie a unui evreu (130, p. 640). Evident, „dugheana", adică prăvălia, este în astfel de cazuri doar anexa comercială a atelierului în care lucrează evreul meseriaş. Întotdeauna însă această anexă este mai „vizibilă" decât atelierul propriu-zis. Din păcate, tendinţa de a-i considera pe „producătorii mărfurilor pe care le vindeau" drept negustori apare şi la unii comentatori contemporani (535, p. 37).

În anul 1820, în timpul domniei lui Mihai Şuţu, s-a făcut un recensământ al întregii populaţii care plătea impozite în Moldova. În acest caz, negustorii şi meseriaşii au fost încadraţi corect, la rubrici diferite. Am ales anume această „catagrafie" şi pentru că ea a fost realizată după mai multe valuri succesive de imigrare a evreilor

în Moldova – la sfârşitul secolului al XVIII-lea şi începutul secolului al XIX-lea –, imigrări datorate împărţirii Poloniei (1772, 1793 şi 1795), încorporării Bucovinei în Imperiul Habsburgic (1775) şi răpirii Basarabiei de către Imperiul Rus (1812).

Simboluri ale unor bresle evreieşti de meseriaşi, *Societatea meseriaşilor israeliţi Zwass (cleştele)*, Botoşani, 1889 (Muzeul de Istorie a Evreilor din România)

Octav Băncilă, *Croitor evreu* (pictură, 1913)

În oraşul Iaşi, de exemplu, la acest recensământ au fost înregistraţi 1.809 capi de familie de evrei pământeni, dintre care 168 erau menţionaţi ca negustori. Este vorba deci de un procentaj de circa **9,3%** (215, p. 63). Poate că această proporţie era ceva mai mare, având în vedere că este vorba de un recensământ numai al plătitorilor de impozite. Din el lipsesc, evident, atât cei care erau scutiţi de astfel de taxe, cât şi cei care practicau evaziunea fiscală. Dar astfel de oameni existau şi în celelalte categorii socio-profesionale, aşa încât marja de eroare nu cred că este mare.

După cum se vede, cifrele prezentate nu sunt atât de mari şi, în orice caz, ele singure nu ar justifica apariţia stereotipului de care mă ocup. Ceea ce probabil a jucat un rol important în crearea imaginii „evreului negustor" nu a fost atât numărul mare al negustorilor evrei, cât numărul mic al negustorilor români.

Cred că mai semnificativă ar fi ponderea negustorilor evrei în numărul total al negustorilor. Avem astfel de date pentru România începutului de secol XX: **21,1%** dintre negustori erau evrei în 1902, **26,1%** în 1906 şi **24%** în 1909. Aceste procente ar fi sensibil mai ridicate – crede pe bună dreptate istoricul Carol Iancu – dacă am lua în considerare numai situaţia din Moldova, unde locuiau atunci circa trei sferturi din populaţia evreiască din România (125, pp. 274-275).

În schimb, s-a ignorat mereu faptul că numărul meseriaşilor evrei era mult mai mare decât cel al negustorilor evrei. Conform aceleiaşi „catagrafii" din 1820, în Iaşi erau înregistraţi 268 de meşteri şi calfe (adică **40,5%**) din numărul evreilor pământeni şi, respectiv, 410 meşteri şi calfe (adică **36%)** din numărul evreilor supuşi străini (215, p. 63). Şi Radu Rosetti vorbea despre „numeroşii meseriaşi jâdovi" din Moldova acelor ani (680, p. 145). Pe la mijlocul secolului al XIX-lea, J.F. Neigebauer – un om care cunoştea foarte bine

situaţia, fiind consulul prusac la Iaşi – scria următoarele: „Marea problemă pe care alte state n-au rezolvat-o încă, şi anume aceea de a-i atrage pe evrei spre meserii, este în Moldova rezolvată. O mare parte a evreilor din Iaşi trăiesc din munca mâinilor lor ca meseriaşi. Cei mai mulţi sticlari, tâmplari, croitori, pantofari, giuvaergii sunt evrei" (535, p. 43). „Evreul [din Moldova] – nota la rândul lui francezul E. Desjardins (*Les Juifs de Moldavie*, Paris, 1867) – este croitor, tăbăcar, tinichigiu, cizmar, ceasornicar…" (743, p. 48). Cam la aceeaşi concluzie ajungeau în 1839 doi misionari scoţieni călători prin Ţările Române: „Majoritatea evreilor din Foxshany [= Focşani, Moldova] sunt meseriaşi; foarte mulţi sunt croitori şi pantofari" (382, p. 399). La Piatra-Neamţ, de pildă, în 1902, din 42 de croitori, 39 erau evrei (adică 93%), din 40 de cizmari, 34 erau evrei (85%), din 18 fierari, 12 erau evrei (67%), din 19 tâmplari, 12 erau evrei (63%) etc. (752, p. 35). Tot la începutul secolului XX, şi Nicolae Iorga observa că, spre deosebire de alte părţi, „în Moldova noastră" evreii „ţin negoţul", dar şi „meşteşugurile" (428, p. 198). Şi în marile oraşe ale Transilvaniei (Arad şi Timişoara, de exemplu), la începutul secolului XX, tot circa 40% dintre evrei erau meşteşugari (557, p. 125).

Situaţia era şi mai elocventă în Ţara Românească. Cei doi misionari scoţieni amintiţi mai sus observau că, în Bucureşti, „nouă din fiecare zece dulgheri sunt evrei" (382, p. 391). Într-un recensământ al plătitorilor de impozite din „obştea ovreilor leşeşti [= aşkenazi]", realizat tot în Bucureşti în perioada 1834-1844, procentul de meseriaşi era de **73,7%** (mai ales croitori, cizmari, şepcari, tâmplari, tinichigii, zugravi, zidari, argintari, alămari, sticlari, cărăuşi etc.), în timp ce procentul de negustori şi cămătari era de numai **9,4%** („telali", „boccegii", „lipiţcani", „mămulari" şi „zarafi") (343 şi 109, p. 122). Acest raport între

numărul evreilor meseriaşi şi cel al evreilor comercianţi a fost confirmat şi de Iuliu Barasch, care în 1842 observa următoarele despre „comunitatea zisă judeo-polonă” din Bucureşti: „Evreii sunt, în mare parte, meşteşugari, [pre]cum croitori, cizmari, tâmplari, tinichigii ş.a.m.d. Şi se bucură de multă încredere pe lângă locuitorii creştini, ba chiar pe lângă boierii cei mari. Cu toate acestea, găseşti printre ei şi câţiva comercianţi bogaţi, precum şi factori [= mesageri], samsari, boccegii şi alte parazite de acest soiu din lumea comercială” (194). Meşteşugarii evrei s-au organizat în bresle proprii, care şi-au înălţat sinagogi proprii, precum, la Bucureşti, Sinagoga Breslei Croitorilor (fondată în 1837), Sinagoga Cizmarilor (1855), Sinagoga Tinichigiilor (1896) etc.

Marcel Iancu, *Cizmarul* (pictură, cca 1934-1936) (colecţia Maria şi Nicolae Radu)

Mai ales în Vechiul Regat, multe denumiri de meserii au devenit nume patronimice preluate de evrei. Pe lângă nume ca Breslaşu, Bacalu (Băcanu), Bărbieru, Sacagiu, Birjaru, Făinaru (Moraru), Casapu (Măcelaru), Dascălu sau Crâşmaru, evreii au preluat ca nume şi denumiri româneşti de meserii artizanale: Argintaru, Blănaru, Boiangiu (vopsitor), Butnaru/Bodnaru

(ciubărar), Căciularu, Căldăraru, Croitoru, Dogaru, Dulgheru, F(i)eraru, Mătăsaru, Opincaru, Pantofaru, Sticlaru, Stoleru, Tăbăcaru, Tinichigiu, Zugravu (611, p. 66). Vorbind despre modul în care se reflectă imaginea evreului în oglinda românească, trebuie subliniat că aceste nume au fost date tocmai de români. Folosite iniţial ca forme de identificare (gen „Lazăr croitorul"), ele au devenit nume de familie, transmise apoi din tată în fiu.

Interesant şi chiar paradoxal este faptul că găsim cam aceeaşi repartiţie profesională după aproximativ un secol (în primele decenii ale secolului XX), atât în România (în 1913, 45% dintre evrei lucrau în industrie, erau meseriaşi sau muncitori; *cf.* 611, p. 62), cât şi la capătul celălalt al lumii, în SUA. O statistică efectuată asupra unui număr de aproximativ un milion de evrei emigraţi în SUA – mai ales din Europa Centrală şi de Est – între 1900 şi 1925 oferă următoarele procente: **60,4%** dintre evrei erau ocupaţi în industrie şi meşteşuguri şi numai **10,1%** în comerţ (37, p. 313). Cu toate acestea, şi în Statele Unite ale acelor ani este atestată existenţa aceloraşi prejudecăţi ca şi în Europa (423, pp. 191 ş.u.). Clişeele referitoare la evrei au traversat oceanul odată cu evreii.

*

În aceste condiţii, rămâne să ne întrebăm ce mecanisme psihologice complicate au concurat pentru a crea imaginea *evreului negustor tipic* şi, respectiv, cea a *evreului meseriaş atipic*, în condiţiile în care cifrele par să indice exact contrariul. În orice caz, concluzia mea este diferită de cea a lui B.P. Hasdeu din 1866 („Ovreii ne prezintă spectacolul unui neam întreg de zarafi şi de prăvăliaşi"; *cf.* 320), fiind mai aproape de cea a

lui Carol Iancu, formulată pentru situaţia Ţărilor Române în a doua jumătate a secolului al XIX-lea şi la începutul secolului XX: „Cu excepţia unui mic număr de notabili (bancheri şi comercianţi bogaţi) asimilaţi, şi în afară de o burghezie puţin numeroasă (negustori) mai mult sau mai puţin asimilată, majoritatea evreilor trăiau din munca manuală […]. Ei erau croitori, cizmari, tinichigii, tâmplari, tapiţeri, strungari, zidari, birjari, fierari, hamali, vidanjori etc., constituind o clasă de meseriaşi şi proletari, având caracteristicile unei populaţii subdezvoltate" (125, p. 167). În 1891, socialistul dr. Ştefan Stâncă ajungea la aceeaşi concluzie. El făcea un apel către tinerii evrei să colaboreze la întocmirea unei statistici a evreilor pe profesiuni. Scopul era de „a contracara propaganda antisemită care judecă o populaţie de aproape 300.000 de oameni după rapacitatea a câţiva cămătari mizerabili, ignorându-se astfel mulţimea de muncitori, ciubotari, croitori, zidari, zugravi, curelari, tinichigii, ca şi mizeria neagră a numeroşi mici negustori" (612, I, p. 233).

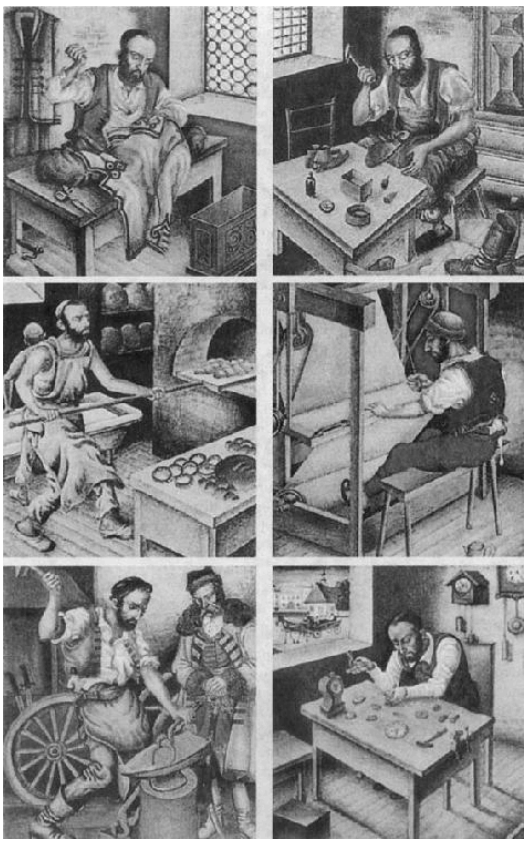
Este şi lumea „uliţei evreieşti" dintr-un *stetl* nord-moldovenesc (Dorohoi) de la început de secol XX, aşa cum a fost ea descrisă de Ion Călugăru în romanul său autobiografic *Copilăria unui netrebnic*; o lume populată de „croitori, ciubotari sau ciurari, sacagii, cotigari sau chiar caţapi" (197, p. 21). Acelaşi tip de oameni (croitori, cizmari, stoleri, fierari, tinichigii, harabagii, hamali, lăutari etc.) locuiesc într-un sărman târg din Basarabia (Holeşti), descris pe la 1909 de Şalom Alehem (744). În România anului 1900, 70% dintre tinichigii, 50% dintre tapiţeri, 45,8% dintre croitori, 16,6% dintre cizmari ş.a.m.d. erau evrei (488, p. 48). Cu trecerea deceniilor, situaţia nu s-a schimbat substanţial: în 1941, de exemplu, toţi tinichigiii din oraşul Cernăuţi erau evrei, în afară de unul (***499*** şi 693, II, p. 260).

Tot la începutul secolului XX, într-un articol intitulat chiar „Evreii ca meseriaşi” (apărut pe prima pagină a publicaţiei *Biruinţa*, nr. 166 din 1909), poetul român Alexandru Macedonski se lupta şi el cu prejudecăţile populare privind mercantilismul evreilor, încercând să demonstreze că aceştia „nu se dedau, după cum zic unele dintre popoarele printre care trăiesc, decât numai la specula banului”. „Astăzi, şi aceasta în toată lumea – continuă poetul român –, ei sunt sticlari, tinichigii, smălţuitori, vopsitori, giuvaergii, tâmplari, olari de lux, constructori de maşini, ipsosari, fabricanţi de oglinzi, în sfârşit se ocupă cu orice şi muncesc din greu şi cinstit în toate direcţiunile. Cum rămâne deci cu legenda că evreul nu este decât cămătar, zaraf, bancher, vânzător de mărunţişuri şi altele? *Ca şi multe legende, şi aceasta trebuie s*ă *cadă…*” (100, pp. 93-94). În aceeaşi epocă, meseriaşul evreu era apreciat chiar şi de unii intelectuali români care nu-i simpatizau pe evrei. Este cazul lui Radu Rosetti, care în 1903 scria următoarele: „Îmi este […] imposibil să vorbesc de rău pe meseriaşul acestei rase: el este demn de tot respectul, sobru, liniştit, ordonat, muncitor neobosit; el nu dă prilejul la critică” (281). Cam în aceiaşi termeni gândea tot atunci Adolphe Stern, liderul comunităţii evreieşti: „În toate oraşele şi târgurile [din România] se poate vedea meşteşugarul evreu, încovoiat pe lucrul său, muncind din greu, din albul zilei şi până noaptea târziu, spre a agonisi o pâine pentru el şi cele 4-5 guri din casă”. În 1902, revoltat de prevederile discriminatorii faţă de evrei cuprinse în noua „Lege a meseriilor”, A. Stern era convins că „oarba, năprasnica ură” a generat „criminala lege”, şi nu „concurenţa meşteşugarului creştin”, atât timp cât „e loc în ţară încă pentru multe mii de braţe în meserie” (754, II, pp. 144-145).

Gheorghe Panu îşi amintea despre discuţiile polemice de la „Junimea” privind „chestiunea evreiască” dintre filosemitul P.P. Carp şi mai mulţi junimişti antisemiţi. Plecând într-o noapte de la o astfel de întrunire, Carp le-a arătat colegilor săi, pe o uliţă din Iaşi, un umil „ciubotar evreu” care lucra neobosit în dugheana sa „la 3 ore după miezul nopţii”, în timp ce câţiva beţivani români tocmai ieşeau dintr-o cârciumă din apropiere. „Iată românul d-voastră! Iată şi evreul meu!”, le-a replicat P.P. Carp colegilor săi (Gh. Panu, *Amintiri de la „Junimea” din Iaşi*) (898, p. 29). Conservatorul Petre P. Carp, ministrul Instrucţiunii publice, se adresa astfel românilor de la tribuna Parlamentului, în 1875: „Vreţi să biruiţi în lupta cu evreii? Fiţi muncitori, cumpătaţi, economi cum sunt dânşii şi n-o să vă temeţi de nimic. […] Soluţia chestiunii evreieşti este în concurenţa muncii” (125, p. 141). Sau, într-o altă formulare a lui P.P. Carp privind etica muncii, în 1879: „Dacă voiţi să scăpaţi de evrei, nu este decât un singur mijloc: munciţi şi civilizaţi-vă” (898, p. 33). De la aceeaşi tribună, deputatul evreu Mayer Ebner (din Cernăuţi) declara următoarele în 1926: „Nu-i va trece nimănui prin minte de a contesta industriaşului şi meseriaşului evreu productivitatea sa”; iar în 1928, deputatul Wilhelm Filderman (reprezentând Uniunea Evreilor din România) critica manualul de geografie a României pentru clasa a III-a, prin care se inoculau elevilor clişee negative de tipul „evreii se ocupă cu comerţul şi meseriile uşoare, care nu cer multă muncă, dar bănoase” (603, pp. 103-104; 147) (685).

În anii ’40, sociologul socialist Alexandru Claudian elogia „calităţile intelectuale şi morale”, precum şi „virtuţile sociale” ale evreilor: „hărnicia, cumpătarea, voinţa puternică, perseverenţa” sau, în altă parte, „munca, seriozitatea şi statornicia” lor. Analizând „cauzele sociale” ale antisemitismului şi vorbind despre „antisemitismul concurenţei”, el

considera că anume aceste calităţi (în bună măsură profesionale) au generat sentimente iudeofobe în rândul meseriaşilor şi al comercianţilor creştini (677, pp. 2-3).



Meserii evreieşti – miniaturi dintr-o ediţie ilustrată a *Statutului de la Kalisz* (1264), realizată de pictorul polonez Arthur Szyk (1894-1951)

Iată-l pe Ioan Petru Culianu comentând după mai mult de un secol, în 1990, discursul lui Petre Carp la care m-am referit mai sus: „P.P. Carp, şeful partidului [conservator] din care Eminescu făcea parte, era fără îndoială unul dintre românii cei mai lucizi ai tuturor timpurilor. (De asta Eminescu polemiza cu el constant.) La protestele liberalilor că evreii trebuie frânaţi în libera întreprindere fiindcă altfel vor lua cu totul locul românilor, P.P. Carp răspundea: Pretindeţi că evreii sunt bogaţi (unii erau într-adevăr). Vreţi să fiţi ca ei? Faceţi ca ei! Ceea ce voia să spună era că etica muncii la români şi la evrei era cu totul diferită. Dacă

românul dorea bunăstare, trebuia să adopte o etică a muncii de tip capitalist" (644, p. 167).

Ceea ce nu putea să admită Radu Rosetti despre meseriaşul evreu a putut Mihai Eminescu, în postura sa de publicist. De-a lungul anilor '70 ai secolului al XIX-lea, el l-a prezentat pe evreu ca fiind parazit şi speculant, care înşală şi corupe. Eminescu a încercat să demonstreze că evreul nu este un producător, ci doar un traficant de marfă (vezi ***607***). Atunci când totuşi o produce, marfa e proastă şi scumpă: „Dacă [evreul] e meseriaş, e superficial, lucrează numai pentru ochi", spre deosebire de omologul său român, german sau ceh. „«Ieftin şi rău» e deviza evreului [meseriaş], până ce ruinează pe lucrătorul creştin – scria Eminescu în 1877 –, «scump şi rău» e deviza lui când rămâne stăpânul pieţii" (285, p. 133).

Nu Eminescu este primul care a susţinut astfel de idei. Consulul francez în Moldova, Guéroult, susţinea pe la 1848 că, în Iaşi, evreii „fac totul rău, dar fac totul" („ils font tout mal, mais ils font tout") (193). Uneori, în astfel de cazuri, sentimentele evreofobe se amestecau cu cele germanofile. În 1831, de pildă, într-o carte despre Basarabia şi Chişinău (*Kyschneff*), un doctor neamţ, I.H. Zucker, scria şi el despre meşteşugarul evreu – „tâmplar, croitor, cizmar, sticlar, argintar, tinichigiu" – care, „pentru o plată mai mică, face de obicei lucru de pospăială [*Pfuscherarbeit*]". Astfel, acest „murdar evreu polon" – comenta Zucker – face concurenţă altor meseriaşi şi mai ales „meşteşugarului neamţ", care ar fi „harnic, curat, ieftin, dar beţiv" (431). Peste un secol, Nicolae Iorga va susţine şi el că meseriaşii evrei „se adaptau cu cea mai mare uşurinţă la orice mediu" şi îşi „biruiau [concurenţii] prin iuţeala lucrului adesea superficial şi prin modeste pretenţii" (479, p. 186).

*

Cercetătoarea Olga Goldberg-Mulkiewicz a pus în evidenţă un fenomen similar celui din România, de apariţie a clişeelor amintite în coordonatele mentalităţii populare poloneze. În pofida structurii ocupaţionale reale a comunităţii evreieşti din Polonia, „care includea un important grup de meseriaşi", în producţiile folclorice evreul apărea – cu rare excepţii – pe post de cârciumar, prăvăliaş, negustor ambulant sau cămătar. În mod evident, pentru ţăranul polonez anume aceste ocupaţii erau mai „prezente", mai „vizibile". „Contactele dintre evrei şi polonezi se produceau mai ales în locurile în care cei dintâi vindeau produse celor din urmă şi de aceea evreii erau percepuţi în special ca vânzători în memoria şi mentalitatea ţăranilor. Conform acestei mentalităţi, erau observate numai trăsăturile expresive cele mai evidente, şi anume acelea care erau percepute ca fiind negative şi comice" (127, p. 94).

O percepţie similară asupra evreului a supravieţuit în această parte a Europei până în zilele noastre. De exemplu, în urma unui sondaj de opinie realizat pe un eşantion reprezentativ în Ungaria anului 1995, cele mai puternice stereotipuri referitoare la evrei s-au dovedit următoarele: evreii ar fi „materialişti", o altă formulare pentru „evreii au spirit mercantil" (78% dintre răspunsuri), „băgăreţi" (66%), „vicleni" (63%), „rapaci" (62%) şi „lacomi" (45%) (496, p. 16; 250, p. 26). Aceste trăsături de caracter stereotipice definesc mai degrabă negustorul sau cămătarul, şi nu meseriaşul.

Nu este locul să fac aici analize socio-economice ample şi profunde. O astfel de abordare ar depăşi cu mult limitele studiului de faţă. Cert este însă că şi în această privinţă realitatea nu este reflectată corect de prejudecăţi şi de şabloane mentale transmise din tată-n fiu, ci de minuţioase

analize ale structurii ocupaţionale a societăţii. Pentru situaţia României, unii cercetători au publicat rezultatele unor studii valoroase, care răstoarnă reflexele mentale încetăţenite (vezi 282, 534 şi 576).

Meseriaşi evrei ambulanţi din Polonia (tocilar, tâmplar, geamgiu, hamal) (cărţi poştale, cca 1900)

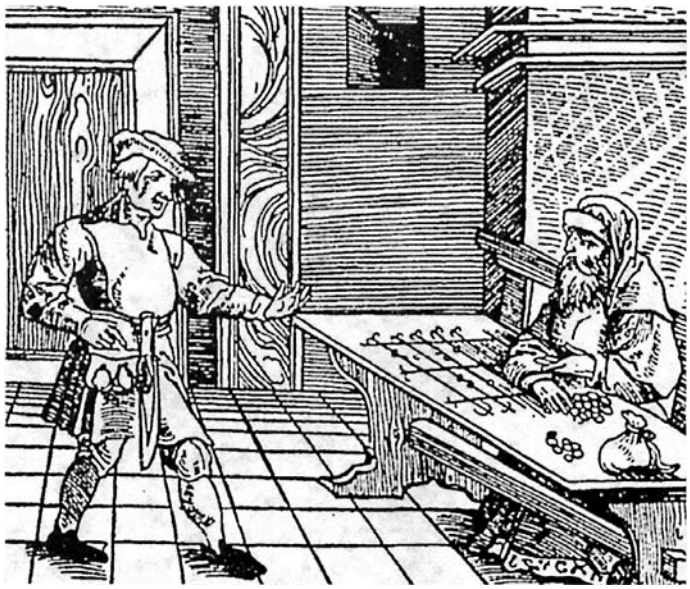
3. Evreul cămătar

„A fi evreu în Evul Mediu nu însemna doar a aparţine unei anumite naţii, ci şi unei anumite profesii. A fi evreu însemna a fi cămătar şi viceversa; caracterul evreului a devenit acela propriu unui cămătar, iar cel al cămătarului acela propriu unui evreu.”

În Europa de Vest şi Centrală, prototipul profesional al evreului a fost cămătarul. Acesta şi-a găsit întruchiparea nu atât în personajul balzacian Gobseck (de la fr. *gober* = „a înşfăca, a înfuleca pe nemestecate"), cât în Shylock, bancherul nemilos din piesa lui William Shakespeare *Neguţătorul din Veneţia*. „Shylock este o formulă generală, aplicabilă către toţi ovreii în particular. Shylock este tipul judanilor!", scria B.P. Hasdeu în 1865 (246, pp. 20-21). Personajul shakespearian a devenit atât de reprezentativ, încât numele său a intrat în lexic, devenind un substantiv comun (engl. *shylock* = „cămătar fără scrupule"). Trebuie totuşi menţionat faptul că, la sfârşitul secolului al XVIII-lea – odată cu răspândirea ideilor iluminismului, dar şi cu creşterea influenţei comunităţilor evreieşti din Europa Centrală –, piesa *Neguţătorul din Veneţia* nu putea fi jucată la Berlin decât cu un mic prolog în care se cereau scuze publicului evreu (434, p. 32).

Faptul că personajul Shylock s-a bucurat de o carieră prodigioasă este cu atât mai interesant cu cât Shakespeare a scris piesa la sfârşitul secolului al XVI-lea, cu trei secole după expulzarea completă a evreilor din Anglia (în anul 1290). Este un argument în plus care demonstrează faptul că stereotipurile antievreieşti au supravieţuit foarte bine chiar şi (sau mai ales) în spaţiile din care evreii au fost evacuaţi. Analizând „procesul de mitologizare a evreului", Leon Volovici a glosat pe marginea acestui aparent paradox: „Dispariţia evreilor din societate nu a condus la dispariţia antisemitismului, ci, mai degrabă, la abstractizarea lui prin accentuarea caracterului mitic al evreului. […] Predispoziţia de a accepta sau reproduce stereotipuri negative este generată de persistenţa lor în tradiţia religioasă şi în folclor, de

pătrunderea lor în limbajul cotidian, cât şi de existenţa unor false percepţii colective” (213, p. 5).



Burghez creştin cerând bani unui cămătar evreu aşezat la o masă de socotit raportul de schimb dintre diverse monede (xilogravură, sfârşitul secolului al XVI-lea, în epoca naşterii personajului Shylock)

În Evul Mediu occidental, camăta a fost interzisă creştinilor. În acest scop, a fost folosită din plin autoritatea unor pasaje biblice, fie ele veterotestamentare (*Ieşirea* 22, 24; *Leviticul* 25, 35-37; *Deuteronomul* 23, 20 etc.), fie neotestamentare (*Luca* 6, 34 ş.u.). Părinţii Bisericii şi, ulterior, un şir întreg de concilii (de la cel de la Clichy, din anul 626, până la cel de la Viena, din 1311) au aşezat – cum observă Jacques Le Goff – „câte o piatră la zidul ridicat de Biserică pentru a opri valul cametei” (346, p. 23).

În această situaţie, evreii au fost aceia care au ocupat sectorul profesional mult hulit, infirmând valabilitatea faimosului dicton aristotelian conform căruia *Nummus non parit nummos* („Banii nu fac pui”). Această zicală s-a răspândit în Europa Occidentală începând cu secolul al XIII-lea, odată cu redescoperirea ideilor filozofului antic grec, dar şi – în contratimp – odată cu naşterea unei puternice burghezii, care avea nevoie de bancheri

şi de banii lor. Nu voi încerca – cum a făcut cu succes Walter Block – să-i „apăr pe cei care nu pot fi apăraţi", pe „ţapii ispăşitori ai economiei". Având curajul să reabiliteze profesiile nepopulare, Block a demonstrat nu numai necesitatea cămătarului (a bancherului, în ultimă instanţă) într-o societate liberală, dar şi că acesta „este la fel de onest ca oricare alt om de afaceri" (397, p. 133). Voi susţine doar că propensiunea evreilor pentru acumularea de bani s-a datorat şi faptului că, secole de-a rândul, lor le-a fost interzis prin lege să deţină proprietăţi funciare sau imobiliare. În locul acestora, evreii au încercat să acumuleze valori mobiliare, uşor de ascuns, uşor de transportat, uşor de schimbat, având *valoare mare* şi *volum mic*. Banii (respectiv aurul sau bijuteriile) înmagazinau cel mai bine averea unor oameni care erau mereu ameninţaţi, mereu jefuiţi, mereu expulzaţi, mereu rătăcind pe drumuri. Martin Luther observa prin 1523 faptul că societatea germană îi „obliga [pe evrei] să practice camăta" (455, I, p. 202). De aceeaşi părere era şi Nietzsche, la sfârşitul secolului al XIX-lea (598, p. 301). Nu cred că trebuie să insist prea mult. Din perspective socio-economice şi cultural-religioase, întregul fenomen a fost studiat de medievişti de seamă, printre care Jacques Le Goff, în câteva lucrări remarcabile (346 şi 347).

Bancher evreu din Europa Centrală (miniatură, Veneţia, cca 1750)

*

Aşa cum am văzut, în folclorul românesc, relaţia evreului cu banul este subliniată mereu, în diferite forme. Într-o legendă moldovenească, Sfânta Maria l-a blestemat pe Iuda astfel: „Iar tu [Iuda] şi neamul tău să vă vindeţi şi pentru bani să vă ucideţi". „Iuda se făcu negustor – continuă legenda –, el şi urmaşii lui; aceştia pentru bani se mănâncă şi se vând unii pe alţii. Din neamul lui Iuda se trag iudeii, adică ovreii sau jidanii" (291, p. 161). Într-o altă legendă, culeasă din folclorul ciobanilor din Bucovina, Dumnezeu le-ar fi spus următoarele evreilor, la începutul lumii: „Să îndураţi mult necaz şi prigonire; iar pentru aceasta eu am să las să curgă spre voi banii ca apele" (437). Similar, într-un vechi text românesc de la 1705, Dumnezeu a dat „bogăţia evreilor" (20, p. 299). În mitologia românească, Jidovii – o speţă ratată de androizi

uriaşi – „aveau averi nenumărate, bănet să nu-l poţi duce în zece care”. „De bogăţia cea mare a Jidovilor s-a dus pomina. În Vâlcea se zice de un om bogat că «e Jidov» de bogat” (166, p. 48). De altfel, o expresie similară există şi în franceză: *Riche comme un juif* (3, p. 65), după cum există şi alta, invers formulată, în poloneză: „Care evreu a fost vreodată sărac!?” (70, p. 121). „Dacă scarpini un [evreu] sefard – spune un proverb –, găseşti dedesubt monede de aur” (***361***, p. 183). În tradiţia populară românească şi cea aromânească (511), legende de tipul celor de mai sus coexistă cu poveşti care subliniază cupiditatea evreilor (într-o legendă muntenească, de pildă, „un Jidan bătea mormântul unui rumân” care murise fiindu-i dator mulţi bani; *cf.* 149, p. 38), cu strigături vulgare, ajunse prin degradare în folclorul copiilor („Cinci bani, zece bani,/ O căruţă de jidani”; *cf.* 162, p. 164), şi cu nenumărate proverbe care pun în evidenţă mercantilismul evreilor: „Ovreii, când n-au ce face, numără bani pe degete” sau „Să nu-i rămâi dator evreului” (3, pp. 72-74). Şi în folclorul rutenilor bucovineni sunt dese referiri la legătura evreilor cu banii, după cum rezultă dintr-un roman semnat de Aharon Appelfeld: „Cântam şi-i blestemam pe fiii diavolului, ne băteam joc de faptul că la ei totul e numai socoteală, bani, investiţie şi dobândă. […] Cântam ore în şir: «Evreii au bani mulţi,/ Dar nouă ne dau bănuţi./ Ei se spală numai joia,/ Şi se’mpreună vinerea»” (813, p. 34).

Octav Băncilă, *Zaraful* (pictură, 1914)

Relaţia evreului cu banul a devenit un subiect şi în literatura cultă. La Calistrat Hogaş, de pildă – acest „scriitor minor mare”, cu „toate simţurile iritate”, cum l-a definit G. Călinescu –, relaţia este aproape senzuală. Simţurile tejghetarului evreu vibrează desfătate în prezenţa monedei-fiinţă: „Jidovul o luă, o întoarse, o suci, o sună pe tejghea, o cercetă aproape de para lumânării şi, după ce se încredinţă că nu e nici ştearsă, nici de plumb, îi dădu drumul în cicmigea [= lădiţă cu bani], unde căzând trezi din somn o mulţime de franci şi gologani, care, sărind speriaţi de năprasnica ei sosire, scoaseră un uşor ţipet metalic, şi apoi din nou căzură în somn adânc, împreună cu noua sosită” (439, p. 86; 130, p. 672). Şi într-un poem al lui Octavian Goga, intitulat *Cade o lacrimă* (1913), hrăpăreţul hangiu jidov – „jupânul Barbă-Putredă” – îşi numără noaptea banii. Aşa-zisa zgârcenie înnăscută a evreului transpare şi într-o nuvelă în care I.L. Caragiale îşi exersează umorul negru, *Pastramă trufanda*, o povestire despre calicul Aron, „un ovrei negustor”. Vorba

fiului dramaturgului: „În Bucureşti bani nu mai au decât jidanii”, cum îi scria în 1908 Mateiu Caragiale unui prieten de la Paris (895, p. 587).

Monedele de aur (galbenii) erau câteodată falsificate de calpuzani. Evident, adesea erau acuzaţi zarafii evrei: „Ovreiul dracului, bată-l Maica Domnului – blestema câte un boier român pe la mijlocul secolului al XIX-lea –, uite colo câtă bucată de aur a tăiat din bietu galbenu ăsta; ar trebui stăpânirea să spânzure pe astfel de calpuzani”; sau: „afurisitu de jidov, îi ia auru [de pe monedă] cu apă tare” (824, p. 403). Şi în proza lui Vasile Alecsandri „zarafii jidovi” pileau „zimţii [galbenilor] cu un instrument ce-i zice chilă [= pilă]” (*Istoria unui galbân*, 1844; *cf.* 444, pp. 19-20). Alecsandri a fost necruţător la adresa „jidovilor cămătari”: „[Ei] au misia de a calici pe boieri, de a corumpe ţăranii şi de a scamota întreaga ţară română”, scria el la jumătatea secolului al XIX-lea (881, p. 12).

Cred totuşi că, în imaginarul colectiv din estul continentului, relaţia *evreu – bani* nu s-a dezvoltat atât pe seama *evreului cămătar*, cât mai ales pe seama *evreului comerciant*. Nu vreau să diminuez importanţa zarafului în cadrul comunităţii evreieşti din Europa creştin-ortodoxă, în general, şi din România, în particular. Dar această îndeletnicire nu s-a dezvoltat ca în alte părţi, din cauza precarităţii clasei de mijloc. În Ţările Române, de exemplu, societatea era structurată, în principal, în două clase extreme: boieri şi ţărani. Meseriaşii, negustorii şi întreprinzătorii – care, având nevoie de capital, apelează de regulă la serviciile cămătarilor – formau în spaţiul românesc o pătură mijlocie relativ subţire, compusă mai ales din străini (362).

În plus, aşa cum a demonstrat Nicolae Iorga (416, II, pp. 30 şi 133), adevăraţii „neguţitori de bani” în Ţările Române, în secolele XVIII-XIX – care împrumutau bani oamenilor de rând (celor cu

„dăjdii şi nevoi”), dar şi comercianţilor, boierilor şi chiar domnitorilor –, erau mai ales turcii şi grecii. De altfel, termenul de „zaraf” este de origine turcă, iar cel de „cămătar” este de origine greacă. În schimb, deşi apărea în unele catagrafii moldoveneşti, termenul ebraic pentru „zaraf” (*halfon*) nu a intrat în lexicul românesc (436, p. 83). În 1832, de exemplu, din 44 de zarafi înregistraţi în Bucureşti doar 9 erau evrei, adică 20% (576, p. 187).

Nu e totuşi cazul să cădem în extrema cealaltă. Unii cămătari care împrumutau bani domnitorilor sau boierilor din Ţările Române erau turcofoni sau grecofoni şi locuiau sau nu în Istanbul, dar erau de origine evreiască. Aşa este cazul negustorului-cămătar din Bucureştiul lui Caragea Vodă (1812-1818) imaginat de Nicolae Filimon în *Ciocoii vechi şi noi*, şi anume chir Costea Chiorul, „evreu de origină, dar trăit şi naturalizat printre fanarioţi”, care-i „împrumuta pe toţi junii [boieri], luându-le dobânzi nespuse” (657, p. 57). Pe la 1700, de pildă, din condica de venituri şi cheltuieli a lui Brâncoveanu Vodă rezultă că mulţi dintre creditorii săi istanbulioţi (vreo 12 din 17, deci 70%) erau „jidovi”: David jidovul Cavitul, Iuda Musaban, Tabia jidovul, „Mentes i Avram, ovreii”, Banc – „neguţător frânc”, Hagi Dovleg, David Cavason ovreiul, Medim, Menahim Psimon ovreiul, Antonie Paspatu, Simon Cucul, Avram Iacov, Isaac şi Abraam Haruha, Aron, Abraam Iacul (822, p. 375). În ceea ce priveşte secolul al XIX-lea, Ion Ghica îşi aduce aminte de „evrei desculţi” deveniţi „bancheri mari în Londra şi Paris”, care au împrumutat familia sa boierească „cu milioane, cu dobândă mare şi cu comision bun, se înţelege” (824, p. 200). La rândul său, Radu Rosetti povesteşte că, pentru a ajunge pe tronul Moldovei, Mihail Sturdza (1834-1849) s-a împrumutat de mulţi bani la începutul anilor 1830, mai ales de la „bancherii şi oamenii de afaceri

jâdovi": „Aproape toate datoriile domnului [Sturdza] – scrie Rosetti – fusese[ră] contractate la jâdovi", printre care bancherul ieşean Michel Daniel, „unul din creditorii lui [Sturdza] de căpetenie" (680, p. 160).

La jumătatea secolului al XIX-lea, domnitorul Munteniei Grigore Alexandru Ghica a împrumutat şi el bani de la un mare bancher evreu sefard, originar din Turcia, Manoah Hilel (1797-1862). Lucru destul de frecvent, suveranul nu i-a mai restituit banii bancherului bucureştean, după cum rezultă dintr-un cântecel în *ladino* din folclorul urban al epocii: „Alexandru Ghica no tiene paras/ Ham Hilel l'impresta y no paga mas" (880).

*

În 1821, secretarul domnesc din Bucureşti, François Recordon, încearcă să corijeze imaginea negativă a evreului cămătar, imagine cu care el însuşi era obişnuit în Franţa. Vorbind despre „dragostea evreilor pentru muncă" şi despre „inteligenţa lor", Recordon conchidea: „Cu toate că evreii sunt pomeniţi în proverbe ca cei mai josnici cămătari, nu trebuie crezut că toţi indivizii acestui popor sunt lipsiţi de orice probitate"; exemple nefericite „se găsesc şi la alte popoare" (109, p. 47; 535, p. 470). La rândul său, trecând în revistă îndeletnicirile evreilor stabiliţi în spaţiul românesc, Moses Schwarzfeld scria următoarele, exagerând în sens invers clişeul încetăţenit: „Din şirul de ocupaţii ale evreilor-români, negoţul cu bani trebuie mai de tot exclus, căci numai rar şi cu încetul au ajuns a se deda aci cu acest negoţ" (164, p. 129). Oricum, numărul cămătarilor era ţinut sub control de autorităţi, fiind plafonat, în mod artificial, prin lege. În 1836, de pildă, Sfatul Administrativ al Moldovei a hotărât ca „mulţimea zarafilor schimbători de monede să se mărginească

pentru oraşul Iaşi la număr de zece, numai dintre oamenii cu averi şi cu îndestulă încredere, care să dee în scris că vor urma întocmai regulelor statornicite". În restul ţării, numărul zarafilor era limitat pe cale administrativă la doar „câte unul sau doi" în fiecare târg (322, p. 203).

Chiar şi în Polonia vecină – ţară eminamente catolică şi cu concentraţie mare de evrei – ponderea cămătarilor evrei a scăzut simţitor începând cu secolul al XVII-lea. Din cauza pauperizării dramatice a comunităţilor evreieşti din Polonia şi Lituania, proces care a atins un vârf în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, s-a produs o modificare semnificativă a structurii ocupaţionale a evreilor: din cămătari care dădeau altora bani cu împrumut au devenit mai ales meseriaşi şi mici comercianţi, care luau cu împrumut bani de la alţii, şi anume de la reprezentanţi ai Bisericii catolice şi ai *şleahtei* (*szlachta* = „nobilime") poloneze (412 şi 455, I, p. 234). Aşa cum a arătat Olga Goldberg-Mulkiewicz, pentru mentalitatea tradiţională poloneză, evreul este în primul rând cârciumar, în al doilea rând comerciant şi abia în al treilea rând cămătar (127, pp. 87-89). Determinată de unele realităţi istorice, dar şi de reflexe mentale stereotipe, această reprezentare arbitrară a structurii ocupaţionale a evreilor în vechea societate poloneză este totuşi sugestivă. Şi în folclorul polonez evreul este asociat cu banii, în zeci de ipostaze. Iată doar două exemple: pe de o parte, puşculiţele populare pe care le cumpără ţăranii la târg sunt de regulă în formă de evreu, păstrându-se toate clişeele imaginii tradiţionale a acestuia. Se credea că figurinele din lemn sau ceramică reprezentând un „evreu tipic" ar aduce prosperitate (70, p. 163; vezi şi figurile de după p. 160). Pe de altă parte, unele colinde poloneze, interpretate de ţărani la casele evreilor, încep *ex abrupto*: „S-a dus ovreiaşul la sinagogă/ Şi-a găsit

un săcui cu bani". În continuare, textul colindei prezintă cum, tocmindu-se la sânge, evreul reuşeşte să cumpere foarte multe produse cu aceşti bani (184, p. 45).

*

Revenind în spaţiul românesc, într-un articol intitulat „Camătă şi cămătari" şi publicat în 1907 – anul răscoalei ţărăneşti şi al pogromurilor antievreieşti – poetul Alexandru Macedonski avea curajul să contrazică *opinio communis*: „Camăta nu este un sentiment sufletesc evreiesc, el este un sentiment al tuturor oamenilor de orice religie ar fi, [dar] e folosit pentru a pune într-o lumină odioasă pe o anumită clasă de israeliţi". Poetul Macedonski se lupta, fără şanse de izbândă, cu o părere generalizată în epocă. O părere alimentată de zeci de personaje din literatura cultă, de la „zaraful Imergold" al lui Alecsandri şi „Goldman de la Credit" al lui Topîrceanu, până la „jidovul cămătar Ascher" al lui Alexandru Pelimon şi bancherul Simon al lui Gala Galaction sau bancherul Leopold Goldstein al lui Liviu Rebreanu. O părere vehiculată nu doar de scriitoraşi de duzină, precum un oarecare A. Kălimănescu, în 1865 („educaţia şi natura evreului îl fac aşa încât inima lui nu bate decât la sunetul aurului, restul este mut pentru el"; *cf.* 417, p. 12), dar şi de somităţi culturale de talia lui B.P. Hasdeu: „Oricum să fie, el [= ovreiul] este cămătar mai întâi şi mai presus de toate". Orice ar face, el este „judan usurier". Hasdeu ajungea la această concluzie în urma analizei făcute celor „trei ovrei" din literatura universală: Shylock al lui Shakespeare, Gobseck al lui Balzac şi Moise al lui Alecsandri. Pentru Hasdeu, „înrudirea cea mai categorică" a acestor personaje constă în faptul că „sunt câteşi trei cămătari". Camăta este

„ocupaţiunea cea naţională” a „ovreiului”, conchide Hasdeu (246, p. 45). Nu numai concluzia lui B.P. Hasdeu este eronată, dar şi premisa pe care se întemeiază: Jupânul Moise, personaj din piesa *Lipitorile satului* de Vasile Alecsandri, nu este cămătar, ci cârciumar („orândarul satului”, cum îl defineşte chiar dramaturgul).

Alexandru Macedonski nu a fost singurul scriitor român care a încercat să diminueze amploarea legendei de care mă ocup. În 1933, dr. Nicolae Leon îi critica pe cămătarii (inclusiv evrei) din Iaşiul sfârşitului de secol XIX pentru dobânzile mari pe care le practicau. Dar el n-a vrut să generalizeze şi nici să cadă în capcana unui clişeu facil: „Zicătoarea populară: «Avar ca un evreu» este falşă. Paul Morand spune că evreii sunt mai generoşi decât creştinii; dar înainte vreme ei trăiau din camătă. Din cauza aceasta au făcut confuzie în privinţa lor şi Plaut şi Molière şi Balzac” (879).

Caricatură franceză reprezentându-l pe bancherul Rothschild, sfârşitul secolului al XIX-lea

Iată ce scria Tudor Arghezi într-un pamflet din 1930: „Legenda cere ca evreul să fie, una peste alta, milionar […] Un evreu trebuie să aibă, după legendă, o bancă, trei fabrici, o moşie […], capitalurile ar avea o tendinţă filosemită expresă, toate Statele confecţionând monete exclusiv pentru evrei, posesorii unui hipnotism devastator de fonduri şi bugete. Aşa că lumea se împarte de fapt în milionari şi creştini, în luptă unii cu alţii […]. Un evreu poate să facă tot ce vrea, de vreme ce are bani. Pe lângă o mulţime de lucruri de primă utilitate, el cumpără, după plac, toate obiectele de lux: conştiinţa, patriotismul, dreptatea, legile, căci creştinul nu poate intra în clasa bogată, adică a evreilor, decât ca «vândut» […]. Legenda mai vrea ca evreii să sară toţi în ajutorul unuia din ei, îndată ce din milionar cade în rândul creştinilor. Astfel, evreii alcătuiesc ceia ce s-a numit un *Cahal*, un fel de papistăşie, o jezuiterie, o masonerie şi nu lasă pe nimeni din [neamul] Israel să se piardă". Pentru a demitiza această imagine falsă, Arghezi descrie, în continuare, mizeria în care trăiau „milionarii" calici din mahalalele evreieşti din Iaşi, Paşcani şi Târgu Frumos (398).

Tot în anii '30, Mihail Sebastian foloseşte, la rândul lui, cam acelaşi tip de retorică în romanul cu accente autobiografice *De două mii de ani* (1934). Protagonistul romanului – un *alter ego* al romancierului – opune numărului mic de bancheri evrei (învinuiţi că i-ar manipula, prin banii lor, pe politicienii români) o numeroasă armată de meseriaşi evrei care supravieţuiesc în mizerie: „Aş putea opune celor doi bancheri evrei de care vorbeai douăzeci, două mii, două sute de mii de meseriaşi evrei nefericiţi, mizerabili, zbătându-se între pâinea zilnică şi foamea zilnică. Ei şi? Ţi-ar zdruncina asta intuiţiile? Doamne fereşte! Nu vezi că ceea ce dumneata numeşti «intuiţia» şi ceea ce eu numesc «antisemitismul» dumitale îşi alege anume exemplele care îl pot alimenta şi le

ignorează pe cele care îl pot contrazice?” (219, p. 217). În 1935, M. Sebastian îl acuză de antisemitism şi de arbitrar pe fostul său mentor Nae Ionescu, pentru felul în care acesta – în faimoasa-i prefaţă la romanul *De două mii de ani* – „stabileşte în trei cuvinte identitatea dintre talmudism şi zărăfie” (219, p. 292). „De la talmudist, până la zaraful cântăritor de aur şi împrumutător de bani – scria Nae Ionescu – nu e nici măcar un pas: e unul şi acelaşi lucru. Evreii au fost, deci, în toate timpurile excepţionali mânuitori de bani. Calitatea asta a lor i-a dus în apropierea regilor şi ai mai marilor tuturor neamurilor” (219, p. 19).

Tot „în trei cuvinte” rezolvă Karl Marx „problema evreiască”. „Care era fundamentul profan al iudaismului?”, se întreba retoric Marx. „Nevoia practică, *interesul egoist*”, răspunde tot el. „Care este cultul pământesc al evreului? *Speculaţia comercială*. Care este Dumnezeul său pământesc? *Banul*” (*Despre problema evreiască*, 1844; *cf.* 278, p. 351). Pentru germanul Moses Hess, care l-a influenţat pe Marx, „banii sunt propriul nostru sânge”, iar evreii se hrănesc şi îi fac şi pe ceilalţi oameni să se hrănească vampiric cu acest sânge financiar (*Despre esenţa banilor*, 1843; *cf.* 810, p. 342). Peste aproape un secol, scriind de pe o poziţie declarat antimarxistă, Nichifor Crainic vehiculează totuşi aceleaşi clişee antisemite: „Iudaismul înseamnă cămătărism […]. Forţa evreului e banul” etc. (602, pp. 268-269). Portretul făcut evreului de A.C. Cuza urmează – observă Marta Petreu – „tradiţia secolului al XIX-lea”. În ochii lui A.C. Cuza, „jidanii” ar fi o „naţie fără teritoriu”, banul fiind „patria lor ambulantă”. Ei ar fi un „neam de traficanţi cosmopoliţi”, care trăiesc din „exploatarea muncii” altor neamuri, de aceea sunt „dispreţuiţi şi urâţi oriunde” (*Naţionalitatea în artă*, 1908) (898, pp. 86-87).

Sigur că mentalitatea care făcea din orice evreu un manipulator de bani şi-i considera pe toţi cămătarii ca fiind evrei era o gândire bazată pe un stereotip venerabil. În Franţa, de exemplu, acest tip de gândire a devenit expresia exagerării prin excelenţă. Când sunt confruntaţi cu o exagerare evidentă, francezii folosesc de regulă zicala *Tous les banquiers ne sont pas des Juifs* (3, p. 75).

În general, imaginea evreului cămătar a fost receptată emoţional şi excesiv de ambele părţi. Concluziei exagerate de genul „toţi cămătarii sunt evrei" i-a fost opusă o concluzie răsturnată, dar la fel de exagerată: „nici un cămătar nu e evreu". În mod evident, simţindu-se culpabilizaţi, mai ales evreii au fost purtătorii acestui al doilea tip de mesaj. Aşa cum am văzut, în 1889, Moses Schwarzfeld credea că „din şirul de ocupaţii ale evreilor-români, negoţul cu bani trebuie mai de tot exclus" (164, p. 129). În încercarea de a obţine drepturi politico-cetăţeneşti, de care au fost lipsiţi până în 1919, „evreii pământeni" din România au remis Parlamentului, în 1910, o petiţie în care, printre altele, se spunea: „Nu evreii au fost descoperiţi de anchete şi autorităţi în funcţiune de cămătari şi lipitori ai satelor. Băncile populare, dacă s-au izbit de un potrivnic tare, a fost de cămătari, dar nu de cămătari evrei, cari n-au fost găsiţi nicăieri în lungul şi în latul ţărei. Zecimi de ani s-a vorbit de cămătarul evreu de la sate; o anumită literatură l-a şi adus pe scenă; dar când s-au făcut cercetări la faţa locului, s-a dat la iveală că nu evreii sunt cămătarii" (298, p. 282).

În această parte a continentului, rolul de stereotip profesional al evreului nu l-a jucat atât cămătarul, cât negustorul, iar mai ales cârciumarul. Locul cămătarului în imaginarul colectiv l-a ocupat în bună măsură acesta din urmă. În Europa catolică şi protestantă, cămătarul (în speţă, cel evreu) a fost asociat cu Iuda Iscarioteanul, cu Diavolul şi cu Infernul. Şi aceasta nu numai pentru

că, în general, evreul era demonizat. Fiindu-i interzis Paradisul (*cf. Psalmul XV*, 5), cămătarul nu putea ajunge decât în flăcările Iadului. La această soartă *post-mortem* îl condamnă şi Dante (vezi *Infernul*, XVII, 43-78). Dimpotrivă, în partea răsăriteană a continentului, cel demonizat nu a fost atât *evreul cămătar*, cât *evreul cârciumar*. Dacă „banul este ochiul Dracului", rachiul este sângele lui.

4. Evreul cârciumar

„Beau-aş horincă, da' nu-i,
Că-i în tonul [= butoiul] jidului,
Banii-n punga mândrului."

(Cântec popular maramureşean)

Cârciuma Dracului vs *Biserica Domnului*

În folclorul polonez, românesc, bulgăresc şi, parţial, ucrainean sunt atestate un tip de colinde destinate cârciumarului. La români, ca şi la polonezi, colindătorii îi urează de Crăciun cârciumarului evreu bogăţie şi bunăstare, ca oricărui creştin din sat (234, p. 116). Totuşi, în imaginarul ţărănesc nu predomină o percepţie benignă asupra cârciumarului, fie el evreu sau nu. Tot în cadrul obiceiurilor rituale de Crăciun practicate în satele poloneze, în cadrul piesei populare *Herod* (de tipul *Irozilor* din folclorul românesc), un rol important îi revine unui personaj „evreu-diavol" cârciumar. Un băiat se travesteşte în evreu cocoşat şi şchiop, cu barbă şi perciuni rituali, cu mască neagră şi cu sac de negustor

ambulant. La moartea regelui Herod, „evreul-diavol” se adresează astfel „soldaţilor lui Herod”:

> Poate că eu, proştilor, am să fiu regele vostru?
> Am să mă duc la moşie şi am să aduc velniţa,
> Am să încep să fac rachiu,
> Am să vă fac să vă beţi minţile.
> Voi o să beţi, iar eu o să trăiesc de pe urma voastră,
> Şi eu voi fi regele vostru.

„Aşa să fie, evreule!”, răspund „soldaţii” (70, p. 156). De regulă, în această postură – de rege demonic care îşi subjugă supuşii cu ajutorul băuturii – era receptat cârciumarul evreu în cultura tradiţională poloneză (368). Imaginea stereotipă nu diferă substanţial de modul cum era perceput evreul cârciumar în cultura est-europeană, în general, şi în cea românească, în special.

În reprezentările iconografice ale Judecăţii de apoi de pe zidurile bisericilor româneşti în secolele XVII-XVIII, „crâşmarul” arde în „râul de foc”, alături de „fermecător” (3, p. 217). Interesant este că la „chinurile Iadului” nu este osândit anume cârciumarul necinstit, ci cârciumarul pur şi simplu. Oricum s-ar purta, acesta este iremediabil sortit Iadului, fiind considerat un agent al Diavolului. Având în vedere faptul că în satele din estul Europei cârciumarul era, de regulă, evreu, demonizarea cârciumarului a adăugat tuşe noi portretului demonic al „evreului imaginar”. Reciproca este şi ea valabilă (vezi capitolul „Demonizarea evreului”).

În folclorul mitic românesc, nu numai tutunul este „iarba dracului”, ci şi viţa-de-vie. În legendele populare de origine bogomilică, structurate deci conform unei teologii dualiste, vinul este considerat o coproducţie divino-demonică: iniţial, vinul a fost o „băutură sfântă”, nealcoolică, dar şi-a băgat Dracul coada „şi de atunci oamenii se îmbată” (32, p. 542; 139, p. 53; 348, p. 265). În

alte legende populare româneşti, Diavolul este singurul răspunzător pentru apariţia pe pământ a băuturilor alcoolice: „Dracul [se] zice că a făcut rachiul” (259, p. 331); sau: „[Dracul] l-a învăţat pe Noe cum să-şi facă vinul din struguri de poamă şi cum să dobândească din tescovină rachiul cel plămăditor de pricină şi de moarte” (269, p. 153); sau: „Diavolul a stârnit întâiu şi întâiu rachiul pe lume”, pentru că, „la mânie, a pus sânge de-al lui” în băutură (639, p. 67). Nu întâmplător, în limbaj popular, rachiul este numit şi *drachiu*, iar Dracul este poreclit *Horilcă* (312, p. 121).

Diavolul nu este vinovat doar pentru că, *in illo tempore*, a inventat băutura alcoolică, ci şi pentru faptul că omul o consumă zilnic, până în ziua de azi. Conform credinţelor populare, Dracul este cel care „îl trimite [pe om] la crâşmă, să facă sfadă între oameni” (259, p. 392). „Când merge omul în crâşmă, îngerul nu merge cu dânsul, ci stă pe prag. Atunci Dracul îl iudeşte [= îl amăgeşte] ca să uite de înger, că l-a lăsat afară, şi-l îndeamnă să se sfădească, să se bată, să facă cuiva rău, ori să puie gând la alte cele, la păcate” (149, p. 29; pentru alte legende populare româneşti care pun în relaţie cârciuma, jidanul cârciumar, rabinul, rachiul şi Dracul, vezi 259, p. 404). Într-una din nuvelele sale (*Sfântul Vasile*), Mihail Sadoveanu valorifică epic această opoziţie din cadrul gândirii tradiţionale: un „om sfânt” duce la faliment cârciumile din Bucovina, „propovăduind printre oameni că rachiu-i Diavolul”, că „e băutură spurcată, a Necuratului” (410, p. 127).

Astfel de credinţe şi legende populare româneşti par să depăşească banala perspectivă etică, apropiindu-se de una teologică. Crâşma devine un spaţiu al păcatului, un templu demonic în care îngerul nu poate pătrunde. Cum spune o ghicitoare românească, cârciuma este „Casa Dracului, în mijlocul satului” (162, p. 165; 639, p. 126). La începutul secolului al XVII-lea, pentru cronicarul-

teolog Matei al Mirelor, „beţia este mama tuturor relelor, mulţimea păcatelor o au drept tată". Pamfletul său teologic se îndreaptă şi împotriva celor care chiar „şi în numele lui Dumnezeu [şi al sfinţilor] ridică paharul plin". „Beţia este râpa care duce la Iad. Beţia este otrava Diavolului. Câţi te vor îndemna să bei, să te îmbeţi, sunt duşmanii tăi vădiţi" (822, p. 466). Discursul preotului de ţară nu poate fi de altă natură. „Duşmanii vădiţi" capătă identitate etnică: „Omul de treabă – spune unui ţăran beţiv preotul Belciug, din romanul *Ion* (1920) de Liviu Rebreanu – nu se ţine toată ziulica numai să îmbogăţească pe [cârciumarii] jidovi şi să-şi otrăvească trupul cu hâlbăriile lor drăceşti" (737, p. 30).

Vorbind despre satul românesc, Daniel Barbu fixează la veacul al XVIII-lea epoca în care „biserica începe să sufere concurenţa cârciumii, ce se ridică în faţa ei ca un loc alternativ de formare a atitudinilor colective" (652, p. 71). Aşa cum biserica este „Casa Domnului", cârciuma este – pentru imaginarul colectiv – „Casa Dracului", în care oficiază evreul cârciumar. Cum spune un vechi proverb românesc, transcris de Iordache Golescu şi de Eminescu însuşi, „Dracu nu face biserici" (179, p. 259; 702, p. 396); el face cârciumi. Vorba lui Anton Pann: „Cine te vede intrând în cârciumă nu zice că ai intrat să te-nchini" (*Povestea vorbei*, 1847) (888). Recunoaştem o anumită mentalitate bogomilică în această perspectivă simetrică şi dualistă, prin care *Cârciumii evreieşti* (lăcaş al Diavolului) i se opune *Biserica creştină* (lăcaş al Domnului).

Într-un text apocrif, *Epistoliia Domnului nostru Iisus Hristos*, transcris în Moldova în jurul anului 1762, este prezentă – în termeni teologici – confruntarea alegorică dintre *biserică* şi *cârciumă*, dintre *preotul creştin* şi *cârciumarul evreu*: „Mânia mea este spre voi pentru sfânta duminecă şi altele sărbători mari [pe] care nu le cinstiţi cum se cade,

cu paza sfintei bisereci, ci vă îndeamnă diavolii de lucraţi şi beţi în crâşmă în zioa sfintei dumineci […]. Biserica nu o păziţi, care vă este feredeu de spălare [a] sufletelor de greşeli, ci iubiţi crâşma mai mult decât beserica şi în loc de preot pe jidov. [Pe jidovii crâşmari] îi aveţi mai cinstiţi decât pe preoţii carii slujesc în biserica mea spre sfinţirea voastră" (887).

În prima jumătate a secolului al XIX-lea, fără să aibă nici un fel de intenţii iudeofobe, poetul romantic Adam Mickiewicz speculează şi el pe marginea bipolarităţii *biserica creştină – cârciuma evreiască* în spaţiul rural polono-lituanian. În poemul său *Pan Tadeusz* (terminat în 1834), cârciuma ţinută în arendă de bătrânul Iancăl (care „e şi-ajutor de rabin") se află lângă biserică şi, din punct de vedere arhitectonic, cârciuma „cu-n templu îşi are-asemănare", arătând „ca o sinagogă". Duminica, „ieşind de la capelă, că-au fost la liturghie", ţărani şi nobili polonezi „mai vin să bea o duşcă, să stea la sindrofie" la cârciuma lui Iancăl (689, pp. 146-147).

Henri Stahl observa că *biserica* este în competiţie cu *cârciuma* şi în ceea ce priveşte reperul spaţial după care se orientează locuitorii dintr-un cartier, târg sau sat. „E tare curios – scria el în 1910 – faptul că mahalagiii […] nu se orientează nici după numele străzilor, nici după numerele caselor, ci tot ca în vremuri de demult, după biserica mahalalei, ori, mult mai des, după cârciuma de căpetenie a străzii, de exemplu: «de la cârciuma lui Costică, a treia casă cum faci la dreapta!»" (843, p. 90).

Cârciuma evreiască versus *Biserica creştină* (caricatură dintr-o broşură antisemită românească, 1937)

Într-un articol din 1879, scriind despre fenomenul de „cârciumărie evreiască” (văzut ca un „adevărat scandal”, ca o „cangrenă a societăţii”), Eminescu deplânge faptul că duminica ţăranul român preferă cârciuma (spaţiu de „prostituţie sufletească”) în locul bisericii (spaţiu de înălţare sufletească). „Cârciumele [evreieşti] sunt locale de îndobitocire şi de prostituţie sufletească şi libertatea de a le ţinea deschise dumineca şi sărbătorile face ca biserica să fie pustie în zile mari şi cârciuma plină” (285, p. 105). Într-o scrisoare din 1875, Vasile Alecsandri îl roagă pe Titu Maiorescu să ajute la ridicarea unei noi biserici în satul Mirceşti (jud. Iaşi), pentru „a contribui […] la scăparea sufletului unui popor de oameni din ghiarele lui Moisi [cârciumarul], vreau să zic a lui Satan”. Vechea biserică a ars în 1864, tocmai pentru că popa cel beţiv a plecat grăbit la cârciumă de la biserică, fără să stingă lumânările, „doritor de a schimba potirul pe stacană şi de-a părăsi mai degrabă altarul pentru ca să se ducă la taraba crâşmei”. „[Acum] satul e sărăcit de jupânul Moisi – scrie Alecsandri – şi jupânul Moisi vede fără entuziasm clădirea unei [noi] biserici, care e menită a-i smomi [= ademeni] o parte din muşterii” (881, pp. 228-232).

Şi retorica antisemită interbelică speculează pe tema opoziţiei dintre cele două „instituţii centrale” ale satului. O caricatură din epocă reprezintă cârciuma lui Ştrul, plină de ţărani români beţi, peste drum de biserica pustie „în Dumineca cea sfântă”: „Ştrul cel vesel, Ştrul tâlharul/ Vrea să năruie altarul,/ Şi clipind şiret din pleoape,/ Şi-a pus cârciuma aproape” (662, p. 18). Concurenţa dintre *biserica creştină* şi *cârciuma evreiască* nu rămâne doar la nivel calitativ, ci are şi un aspect cantitativ: „Intenţia iudaismului – se scria în ziarul atisemit *Porunca Vremii*, în 1941 – este de a distruge şi de a îndobitoci acest popor şi, ca dovadă, în România existau 8.722 de biserici. În

schimb, existau 95.000 de cârciumi" (693, II, p. 20).

În mod paradoxal, unii naţionalişti radicali din zilele noastre nu au recuperat această imagine bipolară, propunând una nouă, destul de atipică: la fel ca şi „crâşma jidovească", „biserica creştină" ar fi şi ea (prin rădăcinile ei iudaice) o invenţie evreiască şi, ca atare, ambele instituţii ar fi la fel de malefice şi demonice. Într-un articol publicat în 1993, intitulat „Bazele purificării", liderul ucrainean ultranaţionalist A. Şcerbatiuc susţine următoarele: trebuie vărsare de sânge, într-o „bătălie titanică de proporţii cosmice", astfel ca „ideea naţională" să „deştepte din somn istoria ucraineană", pentru a nu eşua „la jumătatea drumului dintre *Crâşma jidovească* şi *Biserica jidovească*" (389, p. 26). Evident, prin „Biserica jidovească" se înţelege aici Biserica Ortodoxă, cu ale sale „rădăcini evreieşti".

„Orânde jidoveşti"

„Cârciumăritul sau orânda băuturilor – scria Moses Schwarzfeld în 1888 – este una din cele mai vechi şi mai obşteşti îndeletniciri ale evreilor în Moldova. Chiar şi în Muntenia îi vedem îndeletnicindu-se într-un trecut îndepărtat cu vânzare de rachiu (acquavite) şi continuând această profesiune până în prezent, deşi în proporţii mai mici" (109, p. 79). Ultima observaţie a lui Schwarzfeld pare corectă. După o interpelare parlamentară, făcută în 1894 de A.C. Cuza, împotriva alcoolismului de la ţară şi a cârciumarilor evrei, ministrul Cultelor, Take Ionescu, i-a răspuns (cum consemnează A. Stern) că, „în cea mai mare parte a ţării, cel puţin dincoace de Milcov, comercianţii de băuturi spirtoase sunt buni români" (754, II, p. 105). Şi istoricul Liviu Rotman crede că „s-a exagerat prin crearea imaginii «evreul-cârciumarul satului»".

Astfel, în statistica din 1903-1904, de exemplu, cârciumarii evrei reprezentau doar 2,57% din totalul cârciumarilor din România (488, p. 50). „Nu trebuie să ne închipuim – scria la rândul său istoricul Constantin C. Giurescu – că luarea cârciumilor în arendă era o specialitate a evreilor" (489, p. 164).

Documente din a doua jumătate a secolului al XVI-lea vorbesc despre negustori evrei comercializând vin în Moldova, inclusiv vestitul Jose Nassi, duce de Naxos (193; 5, p. 57; 43, p. 197). Dar cele mai vechi atestări de cârciumari evrei în spaţiul românesc datează de pe la mijlocul secolului al XVII-lea (vezi ***573***). Aceasta, în pofida faptului că legile bisericeşti din epocă le interziceau creştinilor să primească mâncare sau băutură de la evrei. „Acela care se va mânji primind din mâna unui evreu vin" sau alte produse „pe care un creştin nu trebuie să le guste" – se prevedea în *Pravila bisericească* tipărită la Mănăstirea Govora în 1640 – „are datoria să cheme preotul care să-l binecuvânteze, după care se va putea atinge de ele" (125, pp. 39-40). Totuşi, pe la 1654, pe moşia Cantacuzinilor din judeţul Iaşi este atestat „cel d'intâiu orândar evreu din Moldova, Moscu Jidovul" (416, I, p. 276). După câte se pare, era unul dintre miile de evrei refugiaţi din Ucraina din calea pogromurilor din 1648-1651, făcute de bandele de cazaci ale hatmanului Bogdan Hmelniţchi. La 1670, documente vechi vorbesc despre un anume „Lazor orândariul", care-şi construise „casă şi pivniţă" în Stoeşti (târgul Focşanilor). Probabil că acelaşi „Lazor orândariul, evreu din ţara Moldovii", îşi vindea povarna în 1706. La 1738, fiul acestuia, Herşcu Jidovul, era şi el cârciumar la Focşani (43, p. 12; 416, II, p. 38).

La începutul secolului al XVIII-lea, Dimitrie Cantemir vorbea despre „negustoria şi cârciumăritul" practicate de evreii din Moldova [*opificium, praeter mercaturam et cauponariam,*

nullum exercent]. Pentru aceste activităţi, evreii „trebuie să plătească o dajdie deosebită în fiecare an, mai mare decât cea obişnuită" [*tributum annuum peculiare, gravius ordinario*] (*Descriptio Moldaviae*, XVI; *cf.* 383, p. 134). Tot în acea epocă, Anton Maria del Chiaro, secretarul domnitorilor Ţării Româneşti (în perioada 1710-1716), scria despre evreii din Muntenia că „trăiesc destul de greu, îndeletnicindu-se cu vânzarea rachiului şi cu altele pentru a-şi câştiga traiul" (376, p. 386).

În 1717, doi fraţi evrei originari din Pressburg (= Bratislava) încheiau cu autorităţile habsburgice un contract prin care li se permitea instalarea în Timişoara a unei velniţe de palincă şi a unei fabrici de bere, acordându-li-se monopolul vânzării acestor băuturi (43, p. 30; 557, p. 11). Printr-un document din 1723 adresat Cancelariei Aulice Ungare din Viena, autorităţile din Comitatul Satu Mare se refereau la anumiţi evrei care se ocupau de fierberea berii, de cârciumărit şi de comercializarea băuturilor spirtoase în zonă (783, I, p. 135). Într-o adresă oficială din 1798, evreii din Oradea precizau faptul că „de şaptezeci de ani", deci din anul 1728, de când au primit „permisiunea Măritei Camere Regale", ei vindeau, „contra taxei sau arenzii, vin caşer, bere şi pălincă" (124, p. 448). Evreii din Arad se plângeau autorităţilor locale în 1754 că în prea multe zile de sărbători creştine (Paşte, Crăciun, Rusalii, duminici ş.a.) nu au voie să fiarbă palincă (124, p. 12).

În 1742, un călător grec, M.A. Katsaitis, în trecere prin Galaţi, descria case joase, acoperite cu şindrilă, în care „locuiesc mulţi evrei care vând rachiu, vin, tutun şi fac şi alte negoţuri" (426, p. 19). Existenţa velnicerilor şi cârciumarilor evrei în Ţările Române o confirmă şi germanul Franz Joseph Sulzer, în lucrarea sa *Geschichte des transalpinischen Daciens* (Viena, vol. I, 1781), în

care notează: „Aici [= în Cernăuţi] şi în alte localităţi ale Moldovei şi Munteniei, ei [= evreii] se află în genere în bună stare, ocupându-se cu fabricarea de spirtoase şi tot soiul de negoţuri” (322, p. 208). Tot pe atunci, câţiva evrei din Bucureşti ţineau „poverne, ce le-au avut făcute cu cheltuiala lor pe locul ce li s-a dat de Domni” (416, II, p. 41). Unul dintre ei, Pilat – „staroste de evrei” –, îşi vindea în 1759 povarna din mahalaua Brezoianului (576, p. 185).

Imigrând mai ales din zonele cu populaţie slavă din nord şi est (Polonia, Ucraina, Rusia), evreii au introdus în spaţiul românesc fabricarea şi consumarea rachiului făcut din grâne (porumb, grâu, secară). Astfel, în secolul al XVIII-lea şi la începutul celui următor, s-a impus rachiul din cereale (horilcă, vutcă, secărică), în dauna rachiului făcut din prune (ţuică, şliboviţă) şi a celui obţinut prin fermentarea strugurilor storşi, rămaşi în teasc (tescovină, rachiu de drojdie) etc. La început, evreii au comercializat rachiul de cereale pe care-l aduceau din Polonia sau din Ucraina, apoi au început să-l producă în velniţele înfiinţate pe moşiile mănăstirilor sau ale boierilor români. Un act din 1756 vorbeşte de „velniţile jidoveşti” de lângă târgul Soroca (nordul Basarabiei), unde se „fierbea” horilcă, al cărei import era oprit (479, p. 173). Nu întâmplător, mulţi termeni din acest domeniu sunt de origine slavă: „cârciumă” („crâşmă”), „podgorie”, „povarnă”, „horilcă”, „butelcă”, „ploscă”, „vadră”, „velniţă”, „votcă” etc.

Tăietori de lemne ucraineni într-o cârciumă evreiască (gravură de F. Lewicky, Podolia, 1870)

În acea epocă, Ţările Române nu numai că erau „grânarul Constantinopolului" (cum remarca, pe la 1785, consulul austriac Ignatius Stefan Raicevich; *cf.* 378, p. 113), dar – fiind vasale Imperiului Otoman – erau şi obligate să-şi vândă turcilor, la preţuri de nimic, întregul surplus din recolta de cereale (aşa-numita „zaherea"). Chiar şi în urma Tratatului de pace ruso-turc semnat la Adrianopole în 1829, prin care Moldova şi Muntenia au obţinut autonomia administrativă şi libertatea comerţului exterior, Turcia şi-a păstrat monopolul asupra cumpărării excedentului de cereale al Ţărilor Române. În această situaţie, boierii români preferau să-şi valorifice surplusul de grâne mult mai profitabil, pe moşiile lor, în velniţele administrate de evrei sau de alţi străini. Din acest motiv, în secolele XVIII-XIX, boierii şi mănăstirile cu moşii au avut interesul să colonizeze satele şi târgurile cu „izraeliţi, veniţi mai ales din Galiţia, calici lipiţi pământului" (cum îi descria Mihai Eminescu în 1879; *cf.* 285, p. 29), pentru a le arenda acestora velniţele (povernele) şi cârciumile care funcţionau pe moşiile lor. Rachiul

era, chipurile, făcut din „bucate [= cereale] stricate", „dar şi din săcară şi hrişcă, pentru că aceste produse nu se cer la Constantinopol" (479, pp. 173-174).

Acest complex fenomen socio-economic a fost descris de publicistul Eminescu, într-un articol publicat la Iaşi, în *Convorbiri literare*, în 1876: „Ne mirăm cu toţii de mulţimea crâşmelor în ţara noastră – de mulţimea jidanilor –, causa e mulţimea rachiului, mulţimea velniţelor, dar oare această mulţime de unde vine? Supt domnia turcească au esistat […] o dispoziţie de esport. Esportul grânelor era oprit. Prin urmare, grânele neconsumate trebuiau prefăcute în obiect esportabil – în vite. S-au combinat lucrurile. Velniţa consuma prisosul şi da hrană vitelor [= borhot]. Velniţa producea rachiu, rachiul trebuia consumat şi era mult. S-au făcut multe crâşme. Pentru acestea trebuiau crâşmari. S-au adus mulţi evrei…" (129, p. 98). Spre deosebire de alte dăţi, Eminescu admite de data aceasta faptul că numărul mare al cârciumarilor evrei este efectul, şi nu cauza fenomenului socio-economic în discuţie.

Modelul simbiozei economice era foarte simplu şi el a fost consemnat, de pildă, în jurnalul mitropolitului Neofit I Cretanul. În 1746, inspectând o moşie a Mitropoliei din judeţul Călăraşi, acesta a notat succint următoarele: „Aici nişte evrei au o povarnă şi mitropolia ia chirie" (mss. BAR nr. 2106). Practica a ajuns să fie consemnată chiar în *Regulamentul Organic* al Moldovei (1831), în capitolul privitor la „Comunitatea israelită": „Evreii au dreptul de a lucra la distilerii […], făcând o tocmeală cu proprietarii moşiilor" (322, p. 210).

Încercând să dezmintă legenda referitoare la „năvălirea evreilor în Principatele Române şi în particular în Moldova" şi vrând să explice modul în care aceştia au fost colonizaţi de boieri şi de mănăstiri, pentru „împopularea" zonelor rurale şi

pentru întemeierea târgurilor moldoveneşti, Elias Schwarzfeld scria următoarele: „Fireşte, evreii care veniră să se aşeze în sate şi să le împopuleze erau mărginiţi la număr. Ei nu erau agricultori, şi dacă se ocupară, mai târziu, cu arendarea moşiilor, nu ei înşişi le cultivară; dar deveniră cârciumari, luară orânzile săteşti, care fură chiar desemnate mai apoi cu numele de «orânde jidoveşti», împosesuiau morile, vadurile, podurile peste apă, cazanurile de fabricat rachiu şi velniţele […], de care lumea avea nevoie, ca şi de plugari şi de salahori. Evreii erau asemenea meşteşugari, de care moşierii, proprietarii, aveau mare nevoie. În fine, tot ei luau în posesie iazurile cu peşte şi aduceau numeroase servicii, ce nu le putea face populaţia creştină, mai practicând şi puţinul negoţ, de bună seamă primitiv, de care satele aveau nevoie” (365; cf. 237, p. 43).

*

În secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea, mulţi călători străini prin Ţările Române au scris despre „aplecarea către băutură” a românilor şi, mai ales, despre consumul în exces al „băuturilor tari”. Pe la jumătatea secolului al XIX-lea, germanul Adolf Schmidl nota următoarele despre românii din nord-vestul Transilvaniei: „Duminica şi sărbătorile, întreaga populaţie bărbătească se adună la cârciumi, care de cele mai multe ori sunt în mâinile unor arendaşi evrei […]. În timpul săptămânii, şi mai cu seamă în zilele de târg, românii nu pot deloc trece pe lângă ele fără să bea zdravăn, iar în astfel de zile se iau la întrecere ambele sexe” (299, pp. 168-169). Darul beţiei nu era neapărat un produs al cârciumii; mai degrabă invers.

Din timp în timp, evreilor le era „interzis dreptul de vânzare a băuturilor” şi „dreptul de

cârciumărit" (în Transilvania, de pildă, prin reglementări succesive din 1801, 1810, 1818, 1836, 1845 etc.) (536, p. 129). „Jidovii să nu fie slobozi a ţinea orânzi de băuturi prin sate. Orânzile de băutură prin sate să se ţie de creştini", prevedea o lege votată în 1842 de Obştească Adunare a Moldovei (778, p. 338). După restricţiile introduse în Moldova la începutul anilor '40, numărul „orândarilor" evrei a scăzut simţitor în această provincie, de la 739 în 1839 la doar 110 în 1845 (535, p. 43). Indignat de legea din 1873, „care interzicea vânzarea băuturilor spirtoase de către evrei" (una din numeroasele reglementări de acest fel adoptate în Ţările Române în secolele XVIII-XIX), Moses Gaster prezenta în memoriile sale o viziune idilică asupra relaţiei dintre români şi hangiii evrei: aceştia din urmă „trăiseră într-o perfectă armonie şi prietenie cu populaţia" (261, p. 159). Cam în acelaşi timp, în articolul din 1876 citat mai sus, Mihai Eminescu considera şi el că nu cârciumarul evreu era vinovat de „patima beţiei" de care suferea ţăranul român, pentru că „orândarul" şi „orânda" erau produse de circuitul economic descris de publicist. Adevăratul vinovat era pentru el moşierul român, care îşi plătea ţăranii în bonuri cu care ei puteau să-şi cumpere rachiu din cârciumă: „Proprietarul impunea fiecărui din supuşii săi de a lua atâta rachiu pe an. Unele plăţi pentru muncă se făceau în rachiu" (129, p. 98). Câteodată, unele legi (precum cea adoptată în 1811 de Dieta Transilvaniei) interziceau cârciumarilor evrei să dea băutură ţăranilor în schimbul cerealelor sau al alimentelor (535, pp. 352-353).

Cârciumă din Iaşi (desen, secolul al XIX-lea)

Legenda otrăvirii băuturilor

La începutul secolului al XIV-lea, în Europa Occidentală s-a născut legenda conform căreia evreii – complotând sau nu cu alţi marginali sau excluşi (leproşi, musulmani, eretici) – otrăveau fântânile pentru a-i omorî sau îmbolnăvi pe creştini. Tot cam atunci s-a declanşat o altă psihoză: medicii evrei îşi otrăvesc pacienţii creştini. Secole de-a rândul, la portretul „evreului imaginar" s-a adăugat şi acest stigmat generator de pogromuri spontane şi arderi pe rug (85, pp. 40 ş.u.; 455, I, pp. 104 şi 136).

În Europa creştin-ortodoxă, în general, şi în Ţările Române, în mod special, astfel de legende nu prea au circulat. Un singur autor, francezul Saint-Marc Girardin, povesteşte că în 1836 ar fi auzit de la un moldovean că evreii ar otrăvi fântânile (109, p. 115). Fiind vorba de o unică

atestare a legendei în spaţiul cultural românesc, cred că avem de-a face fie cu un împrumut, înregistrat la graniţa de contact dintre comunitatea creştină catolică (Galiţia) şi cea ortodoxă (Bucovina), fie cu un transfer – operat de autorul vest-european – al clişeului bine-cunoscut de acasă (Franţa) într-un spaţiu cultural străin (Moldova).

Evreu otrăvind fântâna (gravură dintr-o carte apărută la Londra în 1569)

În schimb, în Europa de Răsărit, acelaşi tip de mentalitate (conform căreia evreul ar fi un agent periculos, care încearcă să distrugă creştinătatea) a impus o altă legendă: otrăvirea băuturilor de către cârciumarul evreu. Nu este vorba aici de „botezarea" băuturilor alcoolice cu apă. De pildă, francezul E. Desjardins (*Les Juifs de Moldavie*, Paris, 1867) scria că prăvăliaşii evrei vând îndeosebi rachiu, de cele mai multe ori dres cu apă (378, p. 104). Acesta era însă un obicei banal şi uzual, practicat de mulţi cârciumari, indiferent de

etnie: „Am văzut cârciumari amestecând vinul cu apă şi vânzând cu ocale cu două funduri”, scria Nicolae Filimon despre Bucureştiul începutului de secol XIX (657, p. 2). În privinţa evreilor, legenda a pus în circulaţie o acuzaţie mult mai gravă: falsificarea băuturilor alcoolice cu ajutorul unor substanţe toxice. Câteva relatări din spaţiul românesc, puse în ordine cronologică, ar putea arunca puţină lumină asupra acestei poveşti tenebroase.

Trecând în revistă istoria îndeletnicirilor profesionale ale evreilor din Moldova şi Ţara Românească (inclusiv arendarea cârciumilor), Moses Schwarzfeld scria că „legenda otrăvirii băuturilor nu se cunoştea încă” în jurul anului 1800 (109, p. 81). Într-adevăr, în acea epocă, politicianul iluminist polonez Stanisław Staszic nu spunea o vorbă despre „otrăvirea băuturilor” de către evrei, cu toate că, în 1790, el a descris cu lux de amănunte şi într-o lumină foarte negativă cârciumile ţinute de evrei în Polonia (682, pp. 38-42). Dacă ar fi existat o asemenea legendă, n-ar fi ratat ocazia să o menţioneze. În 1832, chiar în *Regulamentul Organic* al Moldovei, cârciumarilor evrei le erau impuse restricţii la comercializarea vinului, pe motiv că aceştia „ar avea adeseaori un vin necurat sau stricat” şi că, „prin darea orânzilor pe la jidovi, […] dovedit este că ei jidovii pricinuesc multă necurăţenie în băutură” (322, p. 204; 536, p. 23). Perceperea băuturii vândute de către evrei ca fiind „necurată” provenea de la perceperea evreilor înşişi ca fiind „necuraţi” (vezi capitolul „Jidan murdar, jidan împuţit”). Dar şi de la considerarea băuturii şi mâncării „cuşer” ca fiind ceva tenebros şi spurcat. (Într-un act din 1837, de pildă, se spunea că moldovenii din Fălticeni „cu dezgust sunt siliţi a cumpăra carne [cuşer] de la evrei”; *cf.* 276, p. 82). În 1798, evreii din Oradea (vestul Transilvaniei) se plângeau că autorităţile locale le-au interzis cârciumarilor evrei

să vândă băuturi alcoolice creştinilor, „sub pretextul că vând vinul caşer” (124, p. 448).

În anul 1842, traversând Moldova de la nord la sud, dr. Iuliu Barasch constată că în această provincie este „o abundenţă de băutură”: „nu găseşti numai vinul cel acru de la ţară”, ci şi „rachiul din cârciume, falsificat cu acid sulfuric”. Remarc deocamdată faptul că dr. Barasch se referea la cârciumi în general, şi nu anume la cele arendate de evrei. Foarte probabil că Iuliu Barasch nu se referea la acestea din urmă, pentru că, doar cu câteva rânduri înainte, îşi arătase dezgustul faţă de cârciumile moldoveneşti, dar le lăudase pe cele evreieşti: „Nu găseşti nicăire cârciume atât de mizerabile, lipsite de toate, ca în Moldova. Cârciumele relativ mai bune sunt acele ţinute de evrei, cari se bucură din această pricină de o clientelă mai numeroasă” (194; vezi şi nota ***361***). Cam tot atunci (1834), poetul romantic Adam Mickiewicz elogia corectitudinea cârciumarilor evrei din Polonia-Lituania (şi calitatea băuturilor lor) prin personajul său Iancăl din poemul *Pan Tadeusz*: „Bătrân evreu, de-o lume ştiut ca om cinstit,/ De ani de zile crâşma-n arendă el o ţine/ Şi nimeni din comună, şi nici din nobilime,/ Vreo plângere-mpotrivă-i n-a ridicat nicicând/ La curtea boierească; la ce s-ar fi plângând?/ Dă băuturi pe-alese, şi doar din cele bune,/ Cu grijă socoteşte, dar fără-nşelăciune…” (689, p. 148).

Ţărani polonezi într-o cârciumă evreiască. Xilogravură după o pictură de Wladysław Grabowski (1850-1885), menită să întreţină legenda falsificării băuturilor de către cârciumarii evrei

În schimb, în 1846, sătenii din Geoagiul de Sus, lângă Aiud, se plângeau autorităţilor că evreii „amestecă în rachiul pe care îl fierb vitriol [magh. *pálinkát vitriollal elegyitik*], ceea ce este deosebit de periculos pentru sănătate”. Autorităţile locale au decis înfiinţarea unei comisii care să cerceteze cazul şi, „dacă va constata vreo amestecare primejdioasă a rachiului cu altceva, să propună o substanţă, pe cât posibil uşor de folosit, pentru descoperirea adaosului”. Comunitatea sătească ceruse încă din 1839 Guberniului Transilvaniei expulzarea evreilor locali. Faptul că cererea sătenilor nu a fost îndeplinită i-a făcut să recurgă la acest tip de acuzaţii. O publicaţie clujeană din epocă a comentat cu sarcasm incidentul: „Cei din Geoagiul de Sus poate nu ar trebui să caute în vitriol şi altele asemenea cauza caracterului dăunător al rachiului, ci ar putea s-o afle în uzul nemăsurat al acestei băuturi”. La rândul ei,

comunitatea orăşenească din Aiud a cerut în 1843 expulzarea evreilor din oraş, pe motiv că s-ar fi găsit oase umane (*sic!*) în cazanele lor de fiert rachiu (536, pp. 424 şi 474).

În 1860, în urma unei misiuni militare trimise de Napoleon al III-lea în Principatele Române, francezul Gustave Le Cler redactează o lucrare în care, printre altele, scrie: „În această ţară [= «la Moldo-Valachie»] grâul nu se consumă sub formă de pâine, ci sub formă de alcool de lampă concentrat [?!], care se vinde ţăranului ca băutură" (326, p. 389). Un alt francez, E. Desjardins, de care am amintit mai sus, scria în 1867 că evreii din Moldova „nu beau rachiu", dar îl comercializează contrafăcut: „Îl amestecă cu vitriol, înşelând pe român şi otrăvind tot odată oraşele şi satele" (743, p. 48).

Tot pe la mijlocul secolului al XIX-lea, poetul şi dramaturgul Vasile Alecsandri vorbeşte despre „rachiul strâcat" care se consumă prin „crâşmele jidoveşti" (444, p. 91). Mai mult decât atât, într-una din piesele sale, un personaj – evreu galiţian, care ţine o cârciumă lângă Iaşi – mărturiseşte că a vândut muşteriilor „rachiu misticat cu vitriol" (130, p. 314). Într-o altă piesă, *Lipitorile satului*, orândarul Moise vinde ţăranilor o băutură alcătuită din „o parte rachiu şi două apă amestecată cu vitriol" (427, VI, p. 466). Comentând piesa, B.P. Hasdeu pare să confirme existenţa acestei practici (246, p. 43). Leon Volovici este de părere că, în bună măsură, lui Vasile Alecsandri i se datorează apariţia imaginii evreului stereotip cu toate viciile lui, inclusiv acela de „otrăvitor" al ţăranului prin rachiu. Această imagine caricaturală a evreului nu a intrat doar în inventarul de clişee al târgoveţului, ci şi în mentalul politicianului. Când, în 1864, de exemplu, se dezbate în Adunarea Generală „cestiunea israelită", Mihail Kogălniceanu declară următoarele parlamentarilor români: „Domnilor, pentru ca să cunoaşteţi pe evreii din Moldova nu

aveţi decât să vă duceţi la teatru, să vedeţi piesa *Lipitorile satului* şi să credeţi că nu este o ficţiune acea piesă, este adevărul cel mai real" (67, p. 31).

Tot atunci, un oarecare A. Kălimănescu publică la Iaşi o broşură antisemită intitulată *Jidanii în România*, în care scrie că, fiind „corupţi şi corupători", „jidanii toarnă vitriol şi alte compoziţii în rachiul pe care îl dau poporului român, distrugându-i sufletul, făcându-l să uite de datoria faţă de Dumnezeu, nimicindu-i mintea ca să uite de datoriile şi drepturile cetăţenilor, slăbindu-i corpul şi scurtându-i viaţa" (417, p. 7).

Acelaşi tip de retorică foloseşte şi Ion Ghica (fost prim-ministru) atunci când vorbeşte despre „cârciumarii ovrei", pe care „îi lăsăm să corumpă şi să omoare" oamenii „cu fel de fel de băuturi otrăvitoare". Într-un text redactat la Londra în 1884, Ghica îşi pune propriile gânduri în gura unui imaginar prieten englez: „Crezi că putem lăsa liberi şi nepedepsiţi pe cei care distrug cu băuturi otrăvitoare, zi cu zi şi oră cu oră, puterea şi sănătatea unui bun şi folositor muncitor, îi tâmpesc mintea, îi amorţesc simţurile până-l reduc în stare de dobitocie, enervându-l până la *delirium tremens*, şi-i fac o viaţă de suferinţe şi dureri, de o mie de ori mai rea decât moartea? Noi nu putem răbda să fie societatea noastră esploatată de asemenea monştri" (381, p. 442).

Şi pentru Mihai Eminescu cârciumăritul este activitatea reprezentativă pentru evreul din România. În articolele sale, publicate mai ales în perioada 1876-1881, în ziarele *Curierul de Iaşi* şi *Timpul* din Bucureşti, Eminescu îl acuză pe „orândarul evreu" că falsifică şi otrăveşte băuturile spirtoase pe care le comercializează: „Ei [= evreii] au introdus şi exploatat viciul beţiei în sate, au amestecat băuturile cu materii otrăvite, au înveninat astfel fiziceşte, au corupt moraliceşte populaţiunile noastre. […] Ca rasă străină, ne-au declarat război pe moarte, întrebuinţând în locul

cuţitului şi pistolului băuturi falsificate cu otrăvuri" (285, pp. 132 şi 149-150). Nu putem şti la ce fel de „materii otrăvite" se referă publicistul Eminescu. Doar în două locuri el vorbeşte despre evrei-lipitori care ar vinde „rachiu de cucută [?!] prin sate" (285, p. 159) sau care ar provoca „moartea lentă prin vitriol" a ţăranului român (285, p. 139). Este de semnalat faptul că, în conformitate cu discursul publicistic eminescian, evreul ar contraface băuturile alcoolice nu pentru obţinerea unor profituri mai mari, ci pentru provocarea unor efecte vătămătoare mai puternice, pentru intoxicarea românilor.

Tot la sfârşitul secolului al XIX-lea, un alt scriitor clasic român, Ion Luca Caragiale, are faţă de această problemă o cu totul altă poziţie. El ia distanţă faţa de legenda otrăvirii băuturilor de către cârciumarii evrei. În nuvela *O făclie de Paşti* (publicată în 1889), având ca protagonist pe Leiba Zibal – un hangiu evreu dintr-un târg din nordul Moldovei (vezi ***651***) –, prozatorul vorbeşte de „acuzări de otrăvire prin vitriol" datorate răutăţii sătenilor: „Şi oamenii sunt răi şi pricinaşi la Podeni!… Ocări… batjocuri… suduituri… acuzări de otrăvire prin vitriol" (336, III, p. 29). Gruia, eroul din nuvela omonimă a lui Ion Agârbiceanu, îl ia la bătaie pe „jidovul satului" convins fiind că acesta „vinde băuturi otrăvite creştinilor".

Scriitorul Calistrat Hogaş nu neagă legenda otrăvirii rachiului, dar neagă – în modul său sarcastic – că această practică ar fi specifică doar cârciumarilor evrei: „Se face la noi, în toate zilele şi pe toate drumurile, un foarte hazliu patriotism; se strigă şi se scrie că crâşmarul jidan otrăveşte populaţia noastră rurală; şi, pe tema aceasta, se tună atâta încât ai crede că ultimul cuvânt al regenerării noastre naţionale trebuie căutat în fundul şipului cu rachiu al lui Iţic sau Şloim. E o greşală. Badea Ion, crâşmarul nostru naţional, are tot atâta de puţini dumnezei, dacă nu chiar mai

puţini, decât cel mai perciunat Avrum […]; singura deosebire ar fi poate aceea că otrăvitoarele dresuri ale rachiurilor, în loc de a fi jidoveşti, ar fi în cazul celălalt curat româneşti; şi, deşi lucrul acesta ar fi, în adevăr, un mare pas făcut pe calea regenerării, ar trebui totuşi să se considere că românul, sceptic cum e, dă foarte puţină însemnătate faptului că otrava de care moare e jidovească sau curat românească". De altfel, în proza lui C. Hogaş apare adesea şi cârciumarul român, care „mânuieşte un popor întreg de pahare şi de gărăfi", fiind dotat „c-o îndemânare vrednică de cel mai desăvârşit Avrum" (439, p. 97). Într-un roman al lui Vasile Voiculescu, *Zahei Orbul*, protagonistul orbeşte „din pricina băuturii otrăvite" servite de un cârciumar român din Brăila. În fine, într-o nuvelă a lui D.D. Pătrăşcanu, vinul oferit de preotul Grigore „e lucru bun şi fără dres", „nu-i ca băutura jidovilor: şi la măsură lipsă şi acridă la gust" (130, p. 674).

*

În prima jumătate a secolului XX, legenda referitoare la otrăvirea băuturilor de către cârciumarii evrei nu numai că nu a dispărut, dar a şi pătruns în discursul oficial, nu doar al românilor, ci şi al evreilor. În martie 1910, de exemplu, Uniunea Evreilor Pământeni adresează Parlamentului României o „petiţiune" prin care încearcă să prezinte netemeinicia nenumăratelor acuzaţii care se aduc evreilor. În privinţa nedreptei „învinuiri că evreii cârciumari otrăvesc pe ţăranii moldoveni cu rachiu falşificat", în petiţie se spune: „Ani şi ani s-a aruncat defăimarea asupra lor [= a evreilor], sub cuvânt că ei sunt agenţii alcoolismului în Moldova, când s-a făcut însă cercetarea, s-a dat în vileag că nu există cârciumari evrei în comunele rurale – legea îi şi opreşte dela

exercitarea acestei profesiuni la sate – şi că otrăvitorii cu basamac [= rachiu inferior] nu sunt ei" (298, p. 282).

În acei ani, principalii propovăduitori ai legendei otrăvirii băuturilor de către evrei au fost doi medici profund antisemiţi: C. Şumuleanu şi N. Paulescu. „Ovreii, ca nişte duhuri rele – scria N. Paulescu –, falsifică băuturile şi le otrăvesc cu diverse ingrediente." Şumuleanu amintea în 1911 „acidul salicilic" printre ingredientele folosite de evrei în vin, iar Paulescu susţinea în 1913 că unii „jidani" au fabricat vin „cu drojdie, glicerină, zahăr şi alcool", pe care autorităţile „l-au confiscat şi distrus". Cât despre „otrăvirea băuturilor tari", cei doi susţineau că un oarecare „cârciumar ovrei Iancu" vindea rachiu făcut din „eter sulfuric [?!], în care e dizolvat un ulei esenţial, *anemonolul* [?!], ce este foarte iute şi posedă o mare putere vezicantă". Cei doi au susţinut că evreii nu pun „vitriol" în băuturi, ci comercializează unele rachiuri cu concentraţie alcoolică mai mare (60-87%) decât cea „permisă de regulament" (35-45%), băuturi „pe care consumatorii le numesc, cu drept cuvânt, *vitrioluri*" (695, pp. 92-93).

În *Pastorala* adresată credincioşilor în 1924, însuşi mitropolitul primat Miron Cristea ridică problema „cârciumilor ovreieşti", care „au cotropit poporul, cum nimiceşte omida toată verdeaţa unui arbore". „Unii cârciumari evrei – continuă mitropolitul – introduc în rachiu var, alţii vitriol, ca să ardă mai simţitor." Mesajul mitropolitului a generat unele ecouri polemice în presa vremii, considerându-se că discursul său „contribuie la propaganda antisemită". Plecând de la acest text, un ziarist de la *Cuvântul liber* (nr. 7, din 8 martie 1924) comentează unele date statistice, din care „s-ar putea vedea că în satele noastre mulţi cârciumari – foarte mulţi – sunt creştini, ţărani de-ai noştri, deprinşi a tăvăli balerca şi a zăngăni măsura". Problema alcoolismului ţăranilor români – scrie

ziaristul – nu are a face cu etnia cârciumarului (vezi ***618***) şi nici măcar cu numărul cârciumilor din mediul rural: „Nu-i omul beţiv fiindcă este cârciumă în sat, după cum nu-i muierea săltăreaţă fiindcă are canapea la îndemână. Şi cârciuma şi canapeaua îşi fac loc acolo unde sunt cerute” (100, pp. 113-115).

Ulterior, acelaşi Miron Cristea a devenit patriarh, iar la începutul anului 1938 a fost numit prim-ministru. Tot în acea perioadă, ziarul de extremă dreapta *Porunca Vremii* (nr. 981, 1938) exulta, anunţând că „în toate judeţele din Moldova, Basarabia şi Bucovina, prefecţii […], constatând că în mai toate cârciumile jidăneşti băuturile erau falsificate şi că se întrebuinţa pe scară întinsă alcoolul metilic, au dispus închiderea cârciumilor. Basamacul a fost în foarte multe părţi interzis, autorizându-se numai consumarea vinului” (350, p. 29). Evident, legionarii preluaseră din mers acest subiect gras. Deja în 1924 Corneliu Zelea Codreanu îi deplângea pe ţărani pentru faptul că – din cauza evreilor – „au îmbătrânit înainte de vreme”, fiind „arşi de băutură otrăvită” (622). În 1936, Codreanu era convins că, „pentru ca poporul să-şi frângă orice putere de rezistenţă, jidanii vor aplica un plan unic şi în adevăr diabolic”. Printre altele – scria „Căpitanul” –, „[jidanii] îi vor otrăvi şi ameţi [pe români] cu tot felul de băuturi şi otrăvuri” (392, p. 154).

*

Din relatările şi textele prezentate se poate vedea că, în decurs de un secol, numărul substanţelor cu care au fost acuzaţi cârciumarii evrei că falsifică sau otrăvesc băuturile este destul de mare: vitriol, var, „alcool de lampă concentrat” [= spirt denaturat], alcool metilic, acid salicilic, glicerină, eter sulfuric, anemonol, leşie (cum se va

vedea mai jos) şi alte „materii sau dresuri otrăvitoare”. Vitriolul este substanţa cel mai des invocată în acest sens, începând chiar din prima jumătate a secolului al XIX-lea. Dar în acea epocă, acidul sulfuric (în caz că asta înţelegem prin „vitriol”) era prea scump şi prea greu de procurat pentru nişte amărâţi de cârciumari din satele Moldovei. În plus, este greu de imaginat că astfel de practici puteau fi acceptate din punct de vedere moral şi religios. La sfârşitul secolului al XVII-lea, de pildă, *Cabbala* ascetică prevedea penitenţe grele (73 de zile de post) pentru păcatul de a contraface vinul (344, I, p. 72).

Pe de altă parte, în secolul al XIX-lea, terminologia substanţelor chimice era generatoare de o serie întreagă de confuzii. Termenul „vitriol”, de exemplu, avea – mai ales pentru oamenii de rând – o semnificaţie destul de incertă. Pentru mahalagiii din piesa *D-ale carnavalului* (scrisă de I.L. Caragiale în 1884) şi mai ales pentru Miţa, o ploieşteancă „fiică din popor”, „vitrionul englezesc” (?!) era „un fel de metal” (?!) care „arde tot şi mai ales ochii” (336, III, p. 254). Dar, iniţial, acidului sulfuric concentrat i se spunea „ulei de vitriol” (ba chiar „unt de vitriol”), iar celui diluat – „spirt de vitriol”. Termenul „vitriol” nu desemna acidul sulfuric, ci orice sare a acestuia (sulfat). În *Dicţionarul* său din 1896, de exemplu, Lazăr Şăineanu defineşte „vitriolul” ca fiind „numele dat odinioară tuturor sulfatelor” (295).

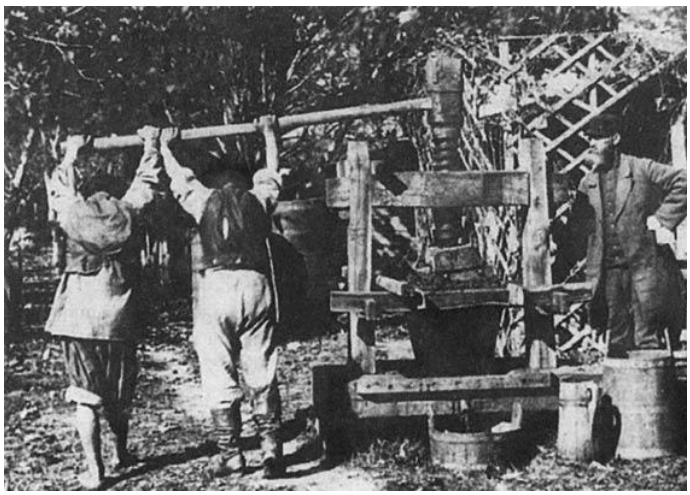
Un sulfat pe care ţăranii şi cârciumarii obişnuiau să-l pună în băuturi alcoolice era alaunul (sulfat de potasiu şi aluminiu), denumit în popor „piatră acră” (sau „sare acră”). Este o substanţă care se procura uşor, de la orice „băcălie” sau „spiţerie jidovească”. „Jupân Strul, din Târgul-Neamţului, negustor de băcan”, dar şi „spiţer” – personaj într-o nuvelă a lui Ion Creangă –, vinde astfel de substanţe, ierburi tămăduitoare „şi alte otrăvuri” (457, p. 232). În prima jumătate a secolului al

XIX-lea, în catastifele vamale ale oraşelor Bârlad, Focşani şi Galaţi, de pildă, sunt înregistraţi negustori evrei care aduceau „chiatră acră", pentru a o comercializa în Ţările Române (416, II, p. 140; 236, p. 194; 535, pp. 519-520). Soluţia de „piatră acră" nu se folosea doar pentru stropitul viei împotriva manei. Ea se punea şi în vin, pentru a-l limpezi şi pentru a-l face să stea mai mult fără să se acrească. Iată cum sună o reţetă populară, culeasă în nordul Moldovei de Dimitrie P. Lupaşcu la sfârşitul secolului al XIX-lea: „Pentru ca să ţie vinul mult, fără să se strice, să arunci în vas peatră acră, că păzeşte vinul de nu se acreşte" (323, p. 121). Interesant este că folcloristul D.P. Lupaşcu a cules astfel de reţete nu numai de la românii din Bucovina şi Moldova, ci şi de la evreii din această zonă (fapt inedit pentru culegătorii de folclor din epocă). Astfel, dintre cei 67 de informatori populari chestionaţi de Lupaşcu, 8 (adică 12%) s-au declarat a fi evrei.

În vin se punea şi sulf („Este cunoscut că pucioasa opreşte vinul de a se oţeti") sau un sulfat, numit în popor „must de pucioasă", spunea la jumătatea secolului al XIX-lea Ion Ionescu de la Brad, părintele agronomiei moderne româneşti. Pentru a curăţa vinul şi a nu-l lăsa să se acrească, se turna în el „un fel de must înadins pregătit cu pucioasă". „Acest *must de pucioasă* – continuă agronomul român – nu fierbe, este dulce, are miros tare greu de pucioasă şi numai două sau trei garafe turnate într-un poloboc sunt de ajuns spre a curăţi tot vinul din el" (369, pp. 157-158).

Iată deci un posibil mod de naştere a legendei în discuţie. Pentru ca băuturile spirtoase să nu se tulbure şi să nu se acrească, unii cârciumari (inclusiv evrei) foloseau anumiţi sulfaţi („vitrioluri"). Ulterior, când termenul „vitriol" a căpătat sensul de acid sulfuric (prin prescurtarea denumirilor „spirt de vitriol" şi „ulei de vitriol"), ar fi putut să se nască legenda conform căreia unii

cârciumari (mai ales evrei!) otrăvesc băuturile cu acid.



Producători de vin evrei lucrând la teasc într-un sat de lângă Chișinău (cca 1905; sursa: arhiva *YIVO Institute*)

O altă posibilă explicaţie a apariţiei legendei respective este faptul că, într-adevăr, cârciumarii foloseau acid sulfuric şi var, dar nu pentru falsificarea băuturilor, ci pentru îndepărtarea mirosului de mucegai din butoaiele de vin sau de rachiu. La jumătatea secolului al XIX-lea, Ion Ionescu de la Brad descria astfel această practică: „Mirosul de mucegai, care atâta de mult strică gustul vinului, numai cu chipul următoriu […] se poate scoate cu desăvârşire: ia o parte de vitriol (*acidum sulfuricum dilutum*) şi două părţi de apă, spală vasele cu apa aceasta de vitriol, după aceea leşiiază [= spală cu leşie] cu cenuşă sau cu apă în care se va pune var şi apoi le clătеşte cu apă curată […]; după ce s-au uscat, arde în ele pucioasă [= sulf], după cum se obicinuieşte. Cu chipul arătat trebuiesc curăţite şi toate căzile, dejele, ciuberele, linurile, teascurile şi alte unelte întrebuinţate întru facerea vinului” (369, p. 137).

Folosirea leşiei la spălarea butoaielor şi a teascurilor de vin ar fi putut genera legenda despre introducerea de către cârciumari a leşiei în vin. O colindă din Maramureş pare să indice

supravieţuirea acestei legende privindu-l pe cârciumarul evreu (Avrum) din mediul rural: „Să bem vin şi să bem rum,/ Din hordău, di la Avrum./ Da Avrum nu-i de omenie,/ Că ni-o dat vinu leşie” (713, p. 383).

*

Evident, nu poate fi contestat faptul că mulţi cârciumari (inclusiv evrei) falsificau băuturile spirtoase, ba chiar le contrafăceau, dar este foarte improbabil că utilizau în acest scop acidul sulfuric. Mai degrabă foloseau un alt tip de acid, mai natural, mai ieftin, mai uşor de procurat şi mult mai puţin vătămător: acidul acetic, adică oţetul, obţinut sau nu prin fermentare naturală. De exemplu, prin distilarea uscată a lemnului, se obţinea acidul pirolignos (conţinând acid acetic şi alcool), din care se făcea o băutură alcoolică inferioară, numită în popor „vin de surcele”. Pe la jumătatea secolului al XIX-lea, unii evrei erau implicaţi în producerea oţetului, precum „Leibiş ce face oţătu – Leibiş Esigmacher”, aşa cum apare într-o catagrafie a evreilor din Piatra-Neamţ, din 1859 (436, p. 76). Tot cam atunci, evreul Moise Rat deţinea lângă Iaşi „o fabrică de oţet, din apă şi spirt” (441, p. 40), iar Moise Juster avea o fabrică de spirt şi oţet la Piatra-Neamţ (508).

Dar principala substanţă care se folosea la contrafacerea băuturilor era aşa-zisa „esenţă de oţet”, adică acid acetic concentrat, obţinut probabil pe cale chimică. Ţăranii români din Bucovina preparau un fel de rachiu din „esenţă de oţet”. Plângându-se de „băuturele [nesănătoase] ce încep a se întrebuinţa în timpul din urmă”, folclorista Elena Niculiţă-Voronca a publicat în 1903 următoarea reţetă populară: „Jură oamenii să nu bea rachiu, dar la nunţi, hramuri etc. tot le trebuie băutură. Pentru acest scop, iau esenţă de oţet, pe

care o amestecă cu câteva cofe de apă, apoi fierb cicoare, ce se dă la cafea, chiperi, inibahar, cuişoare şi, amestecând toate la un loc să fiarbă, au băutură la masă" (259, p. 197).

Şi Şalom Alehem descrie o reţetă de contrafacere a vinului („Vin de Akerman"), folosită de unii cârciumari evrei din vestul Ucrainei: stafide tocate, apă, ovăz, spirt, „un fel de praf" („două prafuri, o rublă") şi eventual colorant roşu (837, p. 454).

*

Folosirea accidentală a unora dintre substanţele menţionate mai sus era periculoasă: „Acela care va umbla cu spirt de vitriol – se spune într-un text de pe la jumătatea secolului al XIX-lea – să fie cu băgare de samă, ca nu cumva să se strice şipul" (466, XI, 1, p. 97; s.v. *şip*). Mai ales că băutura coroda adesea şipul în care stătea: „Oţetul tare vasul său îşi strică", spune un vechi proverb românesc (Anton Pann) şi turcesc (840, p. 101). Unele accidente se produceau totuşi. Într-un document de la sfârşitul secolului al XIX-lea se scrie că un evreu din târgul Bozieni (judeţul Neamţ, Moldova), „crezând că în sticlă e rachiu, a băut puţin vitriol, din care cauză a rămas fără grai" (467). O intoxicare cu „esenţă de oţet" descrie Ion Călugăru într-un roman autobiografic despre copilăria sa, petrecută în cartierul evreiesc al Dorohoiului, la începutul secolului XX: „Băieţelul a băut [esenţă de oţet] ca prostu şi o dată s-a întins ca mortu […]; l-au apucat dureri mari şi a leşinat. A căzut năpasta pe capul ţiprei [= o evreică], că ar fi vrut cică să-l otrăvească pe puiul de român" (197, p. 19).

Folosirea anumitor sulfaţi (numiţi în epocă „vitrioluri") pentru conservarea vinului şi a rachiului, folosirea acidului sulfuric, a leşiei şi a

varului pentru spălarea butoaielor de băuturi alcoolice, folosirea acidului acetic pentru contrafacerea vinului şi a rachiului sau pur şi simplu unele accidente sunt tot atâtea explicaţii posibile privind naşterea şi supravieţuirea legendei despre otrăvirea băuturilor de către cârciumarii evrei. Toate acestea au fost posibile şi pentru că au găsit un orizont de aşteptare prielnic. Astfel de informaţii confuze s-au suprapus unei imagini puternic înrădăcinate în mentalul colectiv, aceea a evreului „otrăvitor" şi „murdar", care bea el însuşi băuturi percepute ca fiind „spurcate" [= cuşer].

5. Evreul lăutar

Trecând prin Bucureşti în 1825, călătorul Robert Walsh nota cu indignare de reverend anglican: „Oraşul este plin de cârciumi şi, ca să ademenească muşteriii, fiecare ţine un număr oarecare de femei, gata oricând să joace şi să cânte la cel dintâi semn al clienţilor" (363, p. 171). Aşa cum am văzut, încă din 1743 domnitorul Constantin Mavrocordat a interzis ca „femei cârciumăriţe, precum moldovence aşa şi jidoavce", să mai vândă băutură, pentru că „s-au cunoscut că pricinuesc multe lucruri fără de cale, fiind într-adins femei şi fete tinere". În folclorul polonez apare foarte adesea imaginea soţiei cârciumarului evreu, pe care o cheamă, de regulă, Haia – o evreică frumoasă, veselă, care vinde clienţilor votcă, dar şi dansează şi cântă cu ei. Câteodată ea se iubeşte cu un client creştin, ba chiar fuge cu acesta în lume, luând cu ea toată averea soţului (127, p. 87).

Trubadurul evreu Susskind von Trimberg (cca 1200-1250), cântând în faţa unui episcop

(miniatură, Zürich, secolul al XIV-lea); trubadurul (în dreapta) poartă o pălărie conică (*judenhut*)

Lăutari evrei din Frankfurt pe Main (gravură germană, secolul al XVII-lea)

De altfel, se pare că în epocă evreice „animatoare” nu erau doar în tavernele din sate şi târguri, ci şi pe la curţile suveranilor. În secolele XVII-XVIII, la curţile domnitorilor din Ţările Române divertismentul era produs nu numai de „jucători [dansatori] şi zicători [cântăreţi]” autohtoni (români, ţigani), dar foarte adesea şi de cei aduşi „de la Ţarigrad”. Erau deci mai ales de

origine orientală: în afară de evrei, apar „harapi”, „pehlivani” sau „mehteri” turci şi chiar „hindii” (822, p. 246).

Într-o monografie istorică a oraşului Iaşi, Nicolae A. Bogdan notează faptul că la curtea lui Matei Ghica Vodă, în anii 1753-1756, se făceau adesea mari petreceri, în care – zice cronicarul Enache Kogălniceanu –, printre altele, se aduceau şi „ovreice” care jucau la curte (335), iar Domnul şi Doamna lui „făcea priveală” (316, p. 142; 236, p. 369). La rândul său, cronicarul sas Georg Kraus menţionează că, printre comedianţii de la curtea principelui Transilvaniei Gabriel Bethlen (1613-1629) se aflau evrei şi evreice (43, p. 194). Apelul la evrei în astfel de situaţii ar putea să fi fost un obicei care s-a încetăţenit la curtea suveranilor din zonă. Prin 1836, ofiţerul prusac H.K.B. von Moltke (viitorul mareşal german), fiind invitat la masă de Said Mârza Paşa – guvernatorul Dobrogei şi al Bulgariei de Nord-Est –, a putut vedea, la curtea acestuia de la Silistra, un evreu care cânta şi dansa pentru a-i distra pe meseni (359, p. 64).

Amintesc în paranteză faptul că în Evul Mediu trubadurii şi dansatorii evrei erau la mare preţ, menestrelii celebri fiind adesea angajaţi la curţile suveranilor şi episcopilor din Europa Occidentală şi Centrală (665, pp. 183-184). Existenţa unei bresle a muzicienilor evrei în Europa Centrală este atestată la Praga în prima jumătate a secolului al XVII-lea, sincron cu apariţia altor bresle de meseriaşi evrei. În 1484, primăria oraşului Frankfurt pe Main le-a interzis creştinilor să participe la serbările evreieşti şi, invers, le-a interzis lăutarilor şi dansatorilor evrei să performeze la nunţile şi sărbătorile creştine. În 1641, arhiepiscopul Harrach şi ulterior împăratul Ferdinad al III-lea de Habsburg au semnat privilegii prin care permiteau muzicanţilor evrei să cânte inclusiv la ceremonii baptismale şi nupţiale creştine. Concurenţa şi colaborarea dintre lăutarii

evrei şi cei creştini au dus la influenţarea reciprocă a temelor repertoriale şi a instrumetelor folosite (705).

Dansatoare evreice sefarde din Salonic dansând pe muzică de vioară şi tamburină (carte poştală, cca 1900)

Lăutari evrei din sudul Poloniei, cântând la o nuntă (acuarelă de J.S. Dlayewski, Polonia, 1850)

Acest tablou este completat de numele de dansuri populare – gen *Jidăncuţa*, *Ovreicuţa* etc. – intrate în folclorul românesc (404), precum şi de faptul că, în Ţara Românească, pe la începutul secolului al XIX-lea, evreii şi evreicele „îşi petreceau sâmbetele [*sic!*] întinzând hora mare la sunetul unei cobze” (109, p. 42). De altfel,

emigranţii evrei în Palestina au dus cu ei dansul românesc în cerc (*hora*), care a devenit un dans naţional israelian (589, p. 465).

Mai amintesc aici şi pe „evreicele bocitoare" din Salonic şi din alte oraşe sud-dunărene. La sfârşitul secolului al XIX-lea, Ion Neniţescu a descris această „breaslă" de evreice, care improvizau la capul mortului „bocete într-adevăr frumoase". „Între aceste bocitoare, unele ar fi adevărate artiste cu privire la scoaterea în relief a faptelor bune ale răposaţilor pe care îi bocesc" (258, p. 577). Dar nu numai „evreicele bocitoare" erau celebre în Salonic, ci şi evreicele cântăreţe şi dansatoare. Fără participarea unui astfel de grup, nu era de imaginat vreo sărbătoare sau vreun eveniment social (665, p. 185).

Rolul jucat în muzica populară românească de către lăutarii profesionişti evrei (*klezmerim*) – pe lângă cei români şi ţigani – este comentat de etnologi (546, p. LXII; 818, p. 136; 706). Este cunoscut, de pildă, faptul că, pe la mijlocul secolului al XIX-lea, Iacob Psantir (viitorul istoric al evreilor din România) a organizat la Fălticeni (Bucovina) o trupă de lăutari evrei şi ţigani („patru ţigani meşteri"), cu care a colindat nu numai prin Ţările Române, dar şi prin Bulgaria, Turcia, Crimeea, Basarabia etc., fiind nelipsit la petreceri boiereşti şi ţărăneşti sau la nunţi evreieşti şi creştine. Muzica populară românească şi cea evreiască s-au influenţat reciproc. Pe la începutul secolului XX, prin cârciumile din mahalaua evreiască Moldovanka din Odessa, „evrei bătrâni cu bărbi uriaşe cântau cântece româneşti şi ovreieşti" – îşi aduce aminte Isaac Babel (793, p. 206). Etnomuzicologii români consideră că imnul mişcării sioniste, *Hatikvah* („Speranţa") – devenit din 1948 imnul naţional al statului Israel –, are influenţe din folclorul muzical moldovenesc (piesa *Cucuruz cu frunza-n sus*). Muzica imnului sionist a fost compusă de Samuel Cohen în 1880, iar

versurile îi aparţin poetului Naftali Hertzl Imber, originar din Bucureşti.

Instrumentul preferat al lui Iacob Psantir era ţambalul (în turcă, *santur*/*santir*), de unde i se trage şi numele. În 1781, vizitând Ţările Române, austriacul F.J. Sulzer descria „santurul ca fiind un ţambal [*Hackbrett*] pe care-l bat cu beţişoare de lemn". De altfel, se pare că ţambalul (alături de vioară) era unul dintre principalele instrumente pe care le foloseau lăutarii evrei din zonă. „Din *santur* – scrie muzicologul Tiberiu Alexandru – cântă doar muzicanţi evrei" (859, p. 261). Un asemenea instrumentist evreu – un „ţămbelar" – este atestat la Iaşi în 1741 (193), iar altul, „Avram ţinbălar", este înregistrat printre „jidovii ot târgul Cernăuţului", într-un recensământ din 1774 al populaţiei din Moldova (124, p. 106). Ca să anime o petrecere nocturnă, ţinută la moşia din satul Mokroe, personajul dostoievskian Dmitri Karamazov tocmeşte un taraf de lăutari evrei, „care cântă la ţambal şi scripcă". E drept că aceştia sunt angajaţi doar pentru că lăutarii ţigani nu sunt disponibili (*Fraţii Karamazov*, 1879-1880).

Un lăutar evreu, polono-lituanian, de început de secol XIX este celebrul personaj Iancăl hangiul, din poemul *Pan Tadeusz* (1834) de Adam Mickiewicz. Şi el cânta din ţambal (acompaniat de „scripcar şi cimpoier"), şi el cântase la nunţi creştine şi evreieşti, şi el rătăcise prin lumea largă ca muzicant ambulant, învăţând să interpreteze muzică populară, mazurci poloneze şi cântece galiţiene:

> În muzică deasemeni, i-era vestit talentul;
> Mult timp cutreierase cântând din instrumentul
> Poporului său, care-i ţambalul, – şi o lume
> Uimise cu-al său cântec şi meşteşug din strune,
> Având şi-ndemânare, şi multă agerime;
> Deşi străin, polona vorbind-o foarte bine,
> Lui, arii populare plăcându-i mai ales,

Din drumuri peste Niemen, o groază a cules:
Mazurci varşoviene şi hore din Halici (689, p. 148).

Nuntă evreiască cu lăutari cântând la ţambal şi vioară (Bernard Picart, gravură, 1712)

Fiind lăutari ambulanţi, rătăcind prin târguri şi oraşe, ei erau adesea luaţi drept vagabonzi sau cerşetori (*Müssiggänger*, *Betteljuden*) şi expulzaţi. În 1781, de pildă, *kahal*-ul se plângea în scris guvernatorului Bucovinei, generalul Carol Enzenberg (1778-1786), că au fost alungaţi din această provincie austriacă mai mulţi „cântăreţi" evrei, cu toate că erau „oameni cinstiţi, oameni ireproşabili, cari erau în parte aşezaţi [= sedentari]" (743, p. 41). Peste aproape un secol, lăutarii evrei cântau în oraşe prin cafenele şi cârciumi: „Pe vremea aceea [cca 1876] – îşi nota Abraham Goldfaden –, în diferite saloane, cântăreţii [evrei] distrau publicul ieşean cu melodii evreieşti" (201). Iacob Psantir, Berl Margulies, Selig Berdicever şi Welvel Zbarjer sunt doar câteva nume. Pe la începutul secolului XX, în ceainăriile din cartierul evreiesc al Bucureştiului, „ariile evreieşti" erau ascultate la gramofon (843, p. 118).

Unii muzicanţi evrei proveneau din oraşul galiţian Brody şi erau cunoscuţi sub numele de *Cântăreţii din Brody* (*Broder-singer*). În Europa Centrală, asemenea lăutari evrei de cârciumă au primit numele cam frivol de „scripcari de bere" (*Bierfielder*) (705 şi 706). Alţii se alăturau

tradiţionalilor *badhoim*, plătiţi de gazde să înveselească oaspeţii la nunţi. Alţii au înfiinţat teatre muzicale evreieşti, precum Abraham Goldfaden la Iaşi, primul de acest fel din lume (870). Cea mai veche atestare a acestui teatru este o cronică dramatică semnată de Mihai Eminescu în 1876. Ulterior, Goldfaden a emigrat la New York, participând la naşterea tradiţiei musical-ului american. Vezi filmul documentar *Moştenirea Goldfaden*, realizat în 2004 de regizorul Radu Gabrea.

Grup de lăutari evrei (*klezmer*) (Polonia, cca 1900)

Pe la sfârşitul secolului al XIX-lea, puternica tradiţie est-europeană a muzicanţilor evrei a influenţat probabil şi moda din familiile evreieşti (chiar şi din cele modeste) de a-şi învăţa copiii să interpreteze la un instrument muzică clasică. Prozatorul Isaac Babel vorbeşte despre „această dementă" care cuprinse cartierul evreiesc al Odessei, devenit o „fabrică" de virtuozi care-şi căutau apoi celebritatea în Europa şi America: „Odessa furniză decenii în şir o mulţime de copii minune sălilor de concert ale lumii" (793, p. 270). Evident, în această privinţă, n-a fost vorba de un fenomen uzual doar în Odessa, ci în mai toate oraşele cu importantă populaţie evreiască din centrul şi estul continentului. Participând în vara anului 1879 la examenul şcolii de muzică din

Cernăuţi, organizată de *Musikverein* din oraş, Ciprian Porumbescu a observat faptul că, „atât între executanţi [= interpreţi], cât şi-n public”, evreii formau „covârşitoarea majoritate, aş putea zice 9/10” (906).

6. Evreul căruţaş

„Harabagii cu perciuni”

Numărul mare de evrei meşteşugari şi negustori din Europa Centrală şi de Est a încurajat dezvoltarea unei alte ocupaţii conexe: cărăuşia. În această zonă se crease o întreagă reţea de *stetl*-uri – târguri independente, semirurale-semiurbane, cu o populaţie preponderent evreiască şi cu un substanţial aport economic şi comercial în regiune. Acest tip de târguşor evreiesc a fost un loc important de naştere şi dezvoltare a relaţiilor capitaliste în zonă. Evident, mărfurile produse de meşteşugari trebuiau să fie vândute. Locurile predilecte erau bâlciurile. Cele organizate în *stetl*-urile din regiunea respectivă s-au adăugat bâlciurilor tradiţionale, care aveau loc la anumite sărbători păgâne sau creştine (din magh. *búlczú* = „hram”). Este probabil că, prin limba idiş, evreii şi-au adus aportul la pătrunderea în lexicul ucrainean şi românesc a termenului „iarmaroc” (din germ. *Jahrmarkt* = „târg anual”).

Unii meşteşugari evrei îşi transportau singuri marfa la târg. Acolo o vindeau şi îşi cumpărau materia primă. Alţi meseriaşi îşi dădeau produsele negustorilor (adesea tot evrei), pentru a fi vândute la iarmaroc. Oricum, atât mărfurile, cât şi oamenii trebuiau să fie transportaţi. Mulţi evrei s-au ocupat de cărăuşie, cu cotiga, cu birja, cu droşca sau cu harabaua. Alţii au devenit negustori sau chiar crescători de cai necesari transportului: „Restul de

jidovi sunt geambaşi” (*cf.* 615); sau: „calul e din vechime unul din obiectele de predilecţie a negoţului lor [= al evreilor]” (80, p. 139). În 1808, un curier diplomatic rus, călător prin Ţările Române, scria următoarele: „În păduri [din Moldova] se găsesc herghelii întregi de cai în stare sălbatică şi care sunt prinşi, ca şi în Ţara Românească, şi vânduţi în mare număr evreilor” (886, p. 404).

Negustori evrei de cai (desen, München, 1852)

Simboluri ale breslelor evreieşti de căruţaşi, rotari, şelari şi curelari. *Societatea meseriaşilor israeliţi Zwass (cleştele)*, Botoşani, 1899 (Muzeul de Istorie a Evreilor din România)

„La ţară, evreul cu perciuni şi caftan se vede adesea călărind, chear fără şea”, scria M. Schwarzfeld în 1889 (80, p. 139); sau: „Dacă vi-e dragă regiunea şi vă aburcaţi mereu – nota F. Brunea-Fox într-un reportaj din 1928 despre Maramureş –, să nu vă surprindă dacă pe o cărăruie de munte vă iese în cale călare pe un tretin alb un evreu în caftan, bărbos, cu obrajii fricţionaţi de aer aspru, sub pălăria de pluş coclit a căruia apare, când vă salută, un *copăl* [= kippa] nedezlipit ca un cucui negru” (791, p. 69). Astfel de imagini atipice contrazic stereotipul şi zicătoarea care îi dă formă: „Jidan călare şi grec verde dracul a mai

văzut” (80, p. 139). Se pare că unii termeni arhaici şi populari care denumeau „crescătorul/negustorul de cai” (precum *şefar*) au intrat în limba română din germană, prin dialectul evreo-german (*cf.* idiş *şufar*, germ. *Schäfer*, „păstor [de cai]”) (171, p. 290) (***726***).

Alţi evrei s-au specializat în confecţionarea şi repararea căruţelor şi roţilor, dar şi a şeilor, hamurilor şi tapiţeriei de piele a birjelor. Vezi, de pildă, pe „Moisă Curirario – Moşe Rimer” dintr-un document moldovenesc din 1859 (436, p. 75), sau pe „Avram curelar ovreiu, ce îmbracă [= tapiţează în piele] caleşcile” dintr-un document muntenesc din 1842 (536, p. 274), sau pe M. Gürtler, care ţinea pe Strada Lipscani din Bucureşti „cel mai mare magasin de harnaşamente militare şi civile” (reclamă în *Amicul progresului român*, nr. 4, 1895), sau pe „Marcu Goldstein curelarul”, personaj din romanul lui Gala Galaction *Papucii lui Mahmud* (1932) (435, p. 150). În 1914, numai în Bucureşti erau înregistraţi 27 de „curelari” şi 21 de „tapiţeri de trăsuri” (în ambele cazuri, meşteri patroni şi lucrători) (834, p. 115). Dar sunt atestate informaţii mult mai vechi: în a doua jumătate a secolului al XVII-lea, exista la Iaşi o „mahala a curălarilor”, locuită şi de evrei odată ce se construise acolo o sinagogă, atestată încă din 1686 (5, p. 122).

Arthur Koestler şi A.N. Poliak includeau cărăuşia printre cele câteva meserii care „au devenit virtualmente un monopol evreiesc” (248, p. 160). Cei doi se refereau anume la Polonia şi Lituania, dar situaţia din Maramureş, Bucovina, Moldova, Basarabia şi Ucraina era foarte asemănătoare. În tablourile sale, Marc Chagall a făcut cunoscută imaginea harabagiului bărbos din *stetl*-ul est-european de la sfârşitul secolului al XIX-lea. Iată modul caricatural în care descria Alecu Russo, în 1840, „harabalele jidoveşti” din Iaşi: „Într-o căruţă naltă şi uriaşă, care are numai

lărgimea drept eleganţă, frumuseţă şi comoditate, acoperită pe jumătate c-o pânză cenuşie, la care sunt înhămaţi patru cai alături, împotriva obiceiului ţării, cai zdraveni să-i dai jos cu-n pumn nu tocmai tare, se grămădesc în fund, dinainte, pe capră, pe draghini, aşezaţi în capul oaselor, culcaţi, pe vine, în picioare, câte zece, douăzeci, treizeci şi patruzeci de indivizi, puţind a usturoi şi-a ceapă, de toate vârstele, de toate sexele, scuipând, dând din mâini, vorbind toţi odată, într-un jargon sălbatic, alcătuit din toate idiotismele, în care predomină însă nemţeasca; murdari, descheiaţi şi rupţi, rugându-se în harhăt răpezit şi bătându-se cu pumnul în piept în semn de umilinţă ori durere” (366, p. 132).

Evreu din Maramureş (carte poştală, cca 1900)

În reportajele interbelice semnate de F. Brunea-Fox, birjarii şi căruţaşii din Moldova, Bucovina şi Maramureş erau de regulă evrei: ei conduceau „brişti hodorogite” (792, p. 207) sau moţăiau „pe capra briştilor lor strâmbe” (792, p. 210; 791, p.

217) ori se încălzeau la „ceainăria birjarilor” (792, p. 204). Referindu-se la aceeaşi epocă, Oscar Schwartz îşi aducea aminte că în Sighet, Borşa şi în celelalte oraşe maramureşene „birjele erau aproape toate ale evreilor” (809, p. 47). La începutul secolului XX, Nicolae Iorga remarca şi el tendinţa evreilor din Bucovina de a monopoliza transportul cu căruţa şi birja al mărfurilor şi oamenilor: „Birjarul e, neapărat, evreu”, conchidea el (428, p. 10). Iorga scria cu sarcasm despre „fiacări” (de la germ. *Fiaker* = „birjar”) (vezi ***645***) şi despre „harabagii cu perciuni”, care transportă „greutăţi mari de mărfuri cu câte o gloabă-două”, şi despre „evrei habotnici cu peisăh [= perciuni rituali] şi caftan de «pielea dracului», cari ţin câte o dughiană prin mahalale şi străbat ţara câte zece într-o căruţă cu un cal” (428, pp. 203-204). De regulă, o gloabă care „merge în trap ostenit”, un cal „cărămiziu, slab, cu coastele şi şoldurile ieşite”, trăgând trăsura unui „ovrei” din Moldova (un „jupân cu perciuni, cu barba şi mustăţile roşcate”), ca în romanul sadovenian *Floare ofilită*, publicat în 1905 (377, p. 142).

Exista, desigur, şi o imagine civilizată a transportului cu trăsura organizat de evrei. În mai 1848, de exemplu, un anume Solomon Rosenthal anunţa „cu daraban şi prin gazetă” că a înfiinţat „cu mari cheltuieli” o linie de transport între Bucureşti şi Băneasa, formată din „două trăsuri, în cari încape mai multe persoane (care se numeşte omnibus)” (*sic!*). Cu doar „un sfanţ”, bucureştenii puteau merge, „atât pentru trebuinţă-le, cât şi spre preumblare”, la moşia de la Băneasa a „preaînaltului şi fericitului nostru Domn” (536, p. 479). Peste doar câteva săptămâni, „preaînaltul şi fericitul Domn” Gheorghe Bibescu avea să abdice în favoarea guvernului revoluţionar. Dar bucureştenii au continuat să se preumble „la şosea” cu trăsura sau cu „omnibusul”: „La Băneasa, la pădure,/ S-adunăm la fragi şi mure”,

cum cântau lăutarii din epocă (130, p. 338). Tot cam atunci, în 1858, romancierul Nicolae Filimon pleca cu un „omnibus" similar din Bucureşti la Giurgiu, pentru a se îmbarca pe un vapor dunărean spre Budapesta (823, p. 5).

Iată şi alte exemple de transport civilizat cu birja. În iunie 1883, evreul Iosef Diamand din Suceava, „antreprenor de birje şi poştă" încă din 1869, era decorat pentru modul cum a servit Poşta română cu ordinul „Serviciul credincios", clasa I, de aur (612, I, p. 209). Un an mai târziu (în mai 1884), doi fabricanţi de trăsuri din Iaşi, evreii Rossenblum şi Scherer, erau brevetaţi de regele Carol I cu titlul de „Furnizor al Curţii M.S.R. Domnitorului" (834, p. 116). În aceeaşi epocă, într-un mic târg moldovenesc ca Piatra-Neamţ, de pildă, erau înregistraţi 42 de birjari, dintre care 35 (adică 83%) erau evrei. Unii dintre aceştia erau birjari de lux, conducând cabriolete sau cotiugi cu doi cai (752, p. 36). La Galaţi, breasla birjarilor evrei era atât de numeroasă şi de puternică, încât în 1860 şi-a ridicat propriul ei lăcaş de cult: Sinagoga Birjarilor, din Str. Războieni (751, p. 18).

Birjarii evrei erau la concurenţă cu muscalii, care încercau să monopolizeze transportul cu trăsuri pe străzile Bucureştiului, Iaşiului şi ale altor mari oraşe. Iată-i descrişi de Gheorghe Crutzescu pe birjarii muscali, „aliniaţi ca la paradă cu trăsurile sclipitoare şi caii mai lucioşi ca oglinda", aşteptând în Piaţa Teatrului din Bucureşti „răbdători, impunători, nepăsători" (426).

*

„Reţeaua deasă de *stetl*-uri – scria A.N. Poliak – făcea posibilă distribuirea produselor manufacturiere în întreaga ţară prin minunatele căruţe de tip evreiesc. […] Numai dezvoltarea căilor ferate în a doua jumătate a secolului al XIX-

lea a adus declinul acestei meserii” (248, p. 160). În spaţiul românesc, „căruţele jădoveşti” (cum sunt atestate pe ruta Iaşi-Galaţi, la începutul secolului al XIX-lea; *cf.* 479, p. 93) erau numite adesea *harabale* (din turc. *araba* = „căruţă mare”), iar cel care le conducea – *harabagiu* (din turc. *arabadjy*). Vezi, de exemplu, „harabagiii jidani” de care vorbeşte M. Kogălniceanu în Iaşiul anului 1844 (501, p. 58), sau „les haraba jedovesti” despre care scrie Alecu Russo, într-o franco-româno-turcă imposibilă (130, p. 193). „Un car mare şi înalt – scria Şalom Alehem pe la 1909 –, căruia în Basarabia i se spune *haraba*” (744, p. 110). Totuşi, în Alexandria egipteană, *harabaki* putea să însemne „o birjă frumoasă”, ca în proza lui Panait Istrati (723, p. 563).

Haraba cu trei cai în Basarabia (litografie de Auguste Raffet, 1837)

De regulă, nefiind echipate cu vreun sistem de suspensie, harabalele erau incomode şi zgomotoase. Aşa s-a născut probabil cuvântul românesc *harababur*ă, cu sensul de „dezordine” şi „zgomot mare”. Iată câteva replici din piesele lui Vasile Alecsandri: „Ne-a asurzit în harabaua cea jidovească de la Roman” sau (cum se exprimă un personaj grec) „vin de la Herţa, cu un harabazio ovreo… ţe drumo blestemato!… ţe hurducarismos!” (427, V, p. 355, şi VII, p. 382). Tot în Moldova (Iaşi) şi tot la jumătatea secolului

al XIX-lea, Iuliu Barasch vorbea şi el despre „trăsuri zgomotoase” şi despre „care largi şi enorme, ce fac o larmă de-ţi sparg urechile” (194). Scriitorul francez Alphonse Royer se minuna în 1830 de „mulţimea şi graba” trăsurilor care străbat „strada principală din Bucureşti”, asemănând-o cu marile bulevarde din Paris, Roma şi Londra (821, p. 264). La rândul său, în 1870, cehul Jan Neruda nota faptul că cele peste 11.000 de trăsuri şi birje din Bucureşti produc un „huruit” care „răsună în oraş ca un tunet permanent, îndepărtat şi [care] durează până către miezul nopţii” (566, p. 256). În fine, vizitând Bucureştii în 1884, şi romanistul danez Kristoffer Nyrop a fost profund impresionat de „zgomotul numeroaselor trăsuri care goneau încoace şi încolo, cu o viteză nemaipomenită” (787).

În spaţiul lingvistic slav, la est şi la nord de Moldova, pentru termenul de „căruţaş” a intrat în lexic cuvântul *balagula*, care provine din ebraicul *ba'al agalah* (*ad litteram*: „stăpân al carului”) (248, p. 160). Termenul a circulat şi în Basarabia, Moldova (436), Bucovina, Podolia, Galiţia şi Maramureş: „tatăl ei [evreu dintr-un sat de dincolo de Tisa] era un biet *balagulă* ce-şi câştiga anevoie o pâine pe capra unei cotiuge” (791, p. 75). Uneori, *balagula* desemna nu numai „căruţaşul”, dar şi „căruţa” propriu-zisă: un car mare şi greoi – cu sau fără coviltir –, menit să transporte mai ales oameni. Într-o nuvelă publicată în 1936 (*Bałaguły*), scriitorul polonez Stanisław Vincenz i-a descris pe evreii hasizi din estul Galiţiei (de la graniţa cu Bucovina), care practicau cărăuşia de generaţii. Căruţele lor mergeau atât de încet şi se opreau atât de des, încât *bałaguła* ajunsese să însemne în zonă, în limba huţulă, „un molâu leneş”, iar verbul *bałagulilić* – „a amâna la nesfârşit” (682, p. 302).

Interdicţia de sabat

Multe bâlciuri se desfăşurau duminica, ceea ce îi obliga pe oameni să călătorească sâmbăta. Pentru un evreu practicant, un asemenea act era de neimaginat. Ţăranul român avea o veche zicală, care „să zice pentru cei fără noroc”: „O dată vrură ovreii să călătorească şî să întâmplă [să fie] sâmbătă”. Aşa sună una dintre pildele „adunate dă dumnealui dvornicul Iordache Golescul”, în prima jumătate a secolului al XIX-lea (179, p. 175). O zicală similară este atestată şi la greci (80, p. 139).

Interdicţiile impuse de iudaism sunt destul de multe, iar cele legate de ziua a şaptea (sabat) sunt greu de respectat, mai ales pentru un om activ. În epoca biblică, ele au fost considerate atât de importante, încât au fost detaliat incluse chiar în Decalog (*Deuteronom* 5, 12-15), iar încălcarea lor era pedepsită cu moartea prin lapidare (*Numerii* 15, 32-36). În *Talmud* sunt prezentate „patruzeci minus unu” categorii de activităţi interzise de sabat, prima interdicţie prevăzută fiind cea referitoare la transport. După secole şi milenii însă, unele tabuuri au fost receptate ca stânjenitoare.

Istoricii evrei dau ca exemplu de mare curaj pe rabinul Iosef David din Iaşi, care – pe la începutul secolului al XIX-lea –, aflând că arde Târgu Frumos, i-a strâns pe birjarii evrei din oraş şi a transportat de sabat pâine şi alte produse sinistraţilor. Şi a făcut-o – comentează Wilhelm Schwarzfeld în 1888 – „fără a se teme că va fi învinovăţit de profanarea sâmbetei” (778, p. 289).

Începută în spaţiul german (la Hamburg, în special) în deceniul al doilea al secolului al XIX-lea, reforma mozaismului a mai anulat unele interdicţii, pe altele le-a mai îndulcit. Permisiunea de a călători în ziua de sâmbătă a fost una dintre problemele ridicate de reformiştii evrei din Europa Centrală, inclusiv de vestitul rabin reformist Aaron Chorin (1766-1844), din Arad: „Dacă este

permisă – scria el într-o carte publicată la Viena în 1839 – îmbarcarea pe un vas [înainte de sabat], cu condiţia să nu existe pericolul ca [evreul] să participe la manevrarea vasului şi deci să violeze şabatul, atunci acest lucru este valabil şi în cazul călătoriei cu trenul. Nu trebuie să ne alarmăm că evreul care călătoreşte va participa la deplasarea trenului" (567, p. 42).

Bazându-se pe principiul „deplasare fără participare la deplasare", unii reformişti au admis până la urmă acest tip de compromis, care „îndulcea" interdicţia biblică: evreul ar avea voie să călătorească de sabat, cu condiţia să nu manevreze el vehiculul cu care se deplasează. Ulterior, această situaţie a dat naştere unei glume evreieşti:

– Are voie un evreu să sară de sabat cu paraşuta?
– Sigur că da, dar n-are voie să o deschidă.

*

Însă ecourile reformei nu au ajuns prea curând (uneori, deloc) în *stetl*-urile din estul Europei. Totuşi, evreii mai activi şi mai puţin habotnici îşi permiteau să încalce din când în când opreliştile religioase, inclusiv pe cele legate de sabat. Conform unui proverb evreiesc, ei deveneau „neevrei": „ăsta-i un neevreu [= *a goi*], nu ştie nici de sărbătoare, nici de sâmbătă" (300). „Şabatul a păstrat pe evrei în mai mare măsură decât evreii au păstrat şabatul", scria pe la 1900 filozoful odessan Aşer Ginzberg, alias Ahad Ha-Am (1856-1927). În spaţiul românesc, de exemplu, unii evrei „îşi petreceau sâmbetele întinzând hora mare la sunetul unei cobze", ceea ce, evident, îi nemulţumea pe rabini, „fiind o vădită călcare a prescripţiilor religioase" (109, p. 42). Alţii îşi închideau de sabat prăvăliile, dar „îşi făceau daraverele [= afacerile]

pe furiş" – spune N. Iorga –, „înşelând astfel şi pe Iehova" (428, p. 80). Evident, nu era o practică specifică doar evreilor. Pe la 1700, de pildă, Antim Ivireanul, mitropolitul Ţării Româneşti, deplângea faptul că românii care sunt „cu meşteşug şi cu neguţătorii" – pe motiv că au „nevoi grele" – nu se mai supun „dreptăţii şi poruncii besericeşti", lucrând şi ţinând deschise prăvăliile „duminecile şi [de] sărbătorile cele mari" (652, pp. 48 şi 87). Tot Antim Ivireanul îi îndemna pe români să fie cumpătaţi în „zilele cele curate" şi să nu se dedea la excese bahice cum, chipurile, fac „jidovii" de sabat: „nu pohti sâmbăta pentru beţii, ca şi jidovii" (822, p. 204).

În anumite situaţii presante, unii evrei nu-şi permiteau să rateze o călătorie de sabat. Singurul fel admis de *Talmud* de a călători sâmbăta era pe apă, cu vaporul (pentru că erau călătorii lungi, care nu puteau fi întrerupte de sabat). În copilărie mi se povestea că bunicul meu – Kelman Oigenstein, evreu farmacist din Basarabia –, atunci când nu putea să evite o călătorie de sabat, lua loc în birjă sau în tren, punându-şi o sticlă cu apă sub şezut. Astfel, el călătorea „pe apă"! Iniţial am crezut că este o legendă anecdotică, păstrată de tradiţia orală a familiei, dar un text *non fiction* semnat de Mihail Sadoveanu m-a făcut să cred că ar putea fi vorba de o practică a evreilor din zonă de eludare a interdicţiei. În volumul *Oameni şi locuri* (1908), Sadoveanu redă „sfatul înţelept" pe care hangiul Solomon din Paşcani l-a dat unui birjar evreu, neliniştit că îl „apucă şabăs-ul pe drum": „Cu şabăs-ul te poţi împăca. După lege n-avem voie să călătorim în ziua sâmbetei decât pe apă… Tu fă aşa: umple la o fântână găleata cailor cu apă, leag-o dedesubtul căruţei – ş-aşa călătoreşti pe apă, după cum şi legea îngăduie!" (411, p. 266); iar în romanul *Baltagul* (1930), negustorul evreu David îşi permite să călătorească sâmbăta doar când s-a topit puţin zăpada şi astfel „a ajuns apa sub sanie".

Altfel, „din pricina tocmelilor noastre, a jidovilor cu Dumnezeu", „n-avem voie să umblăm pe drum" de sabat, „numai dacă ne aflăm pe apă" (437, p. 66).

De regulă însă, cărăuşii evrei angajau în timpul sabatului un neevreu (*şabăs-goi*), care conducea în locul lor căruţa sau birja: „[Birjarul evreu] se învoise cu un om [creştin] ca să vie acolo şi să-l înlocuiască, pentru că e şabăs, aşa încât el […] nu poate călători" (429, p. 12); sau: „La Sighet toate prăvăliile sunt închise sâmbăta […], toate birjele au fost date în seama *şobăsgoimilor*" (791, p. 70). Evident, astfel de practici nu erau agreate de oamenii Bisericii Ortodoxe. În 1813, de pildă, un protopop din Soroca (Moldova) se plângea de aceste „obiceiuri ci au jâdovii la sărbătorile lor": „[Jâdovii] au obicei de găsesc din neamul creştinesc oameni din cei beţâvi di le slujesc în zioa Paştilor şi la toate eresurile [= sărbătorile] ci au împotriva legii creştineşti" (814, p. 31).

Alteori, când nu puteau rezolva problema prin angajarea unui *şabăs-goi*, unii birjari mai puţin habotnici cedau pentru un preţ bun şi încălcau interdicţia: „Opt ruble, preţul cu care ne-am învoit până la Hotin – comentează Nicolae Iorga cu ironie –, nu sunt bani de lepădat nici pentru un habotnic, care ştie însemnătatea unui şabăs bine păzit" (429, p. 12).

Astfel de încălcări ale regulilor tradiţionale erau de neimaginat cu câteva secole înainte. Nu numai că evreul nu avea voie să călătorească (muncească) de sabat, dar el nu avea voie nici să ceară unui creştin să o facă în locul lui. Mai mult decât atât, dacă transportul era organizat de un evreu, el trebuia să se asigure că şi creştinii implicaţi se vor odihni de sabat. Iată două exemple concrete. În anul 1570, un negustor evreu din Constantinopol, Chaim Cohen, a încheiat un contract de cărăuşie cu un căruţaş român din Suceava, pentru transportarea unor mărfuri de la Constantinopol în

Polonia. Un an mai târziu, acelaşi negustor a încheiat, „în faţa biroului avocaţial”, un contract similar cu trei „căruţaşi din preajma Lvovului” pentru ca aceştia să transporte marfă, „cu caii şi căruţele lor”, de la Lvov la „Chilia, oraş turcesc”. În ambele cazuri, negustorul evreu a prevăzut în contract obligaţia căruţaşilor angajaţi de a nu se deplasa de sabat, cu toate că nici un evreu nu participa propriu-zis la transport: „[căruţaşii] vor trebui să ţină în ţara Valahiei [= Moldova] toate sâmbetele, după obicei, din cauza acelor evrei ai acelui Chaim cărora le sunt destinate mărfurile” (5, pp. 43-45).

7. Evreul agricultor sau păstor

În Maramureş şi Bucovina

„Neamţu-i şi paur şi faur” (399, p. 95). Acest proverb românesc atestă faptul că, în mentalitatea populară, neamţul – spre deosebire de evreu – poate fi, la fel de bine, agricultor („paur”, de la germ. *Bauer* = „ţăran”) sau meşteşugar („faur”). Aşa cum am văzut, imaginea evreului comerciant, cămătar sau cârciumar este tipică, pe când cea a evreului meseriaş este atipică. În schimb, imaginea evreului agricultor (sau cioban) este de neînchipuit. O veche zicală românească reflectă această percepţie: „O să se întâmple când s-or întoarce ovreii de la seceră” (3, p. 51) sau „când vor ieşi jidanii la seceră” (39), adică niciodată. Ion Ghica a combinat această imagine cu cea a evreului fricos: „când plecase ovreii la secere şi s-a întors speriaţi de o pisică” (824, p. 365). În folclorul polonez se regăsesc formule asemănătoare: „E îndemânatec precum un evreu la munca câmpului” (127, pp. 89-90).

Astfel de zicale acoperă, de regulă, realitatea istorică, având în vedere faptul că evreilor le era interzis prin lege să deţină pământ în proprietate: „Jidovii sunt opriţi deapururea de a cumpăra moşii" (*Codul Calimachi*, Iaşi, 1817); „Dobândirea proprietăţii de moşii, vii şi ţigani [= robi] nu se poate cuveni decât feţelor de rit creştin" (*Codul Caragea*, Bucureşti, 1818); „Naţia jidovească, după vechiul obicei, va fi oprită de a ţine în posesie moşii" (*Regulamentul Organic*, Iaşi, 1832) (535, pp. 61 şi 400; 536, p. 24).

„Cristianismul predominator – spunea un personaj evreu într-un text de la sfârşitul secolului al XIX-lea –, în loc să ne îmbrăţişeze, ne-a torturat şi nu ne-a dat nici un drept la o ocupaţiune agricolă. Iată dar de unde vine la noi comerciul şi fără voia noastră" (848, p. 10). Evreii „nu pot zgâria pământul – nota F. Aderca în 1922 –, ei n-au voie să muncească" (514, p. 26). „Iţic nu ară", scria la rândul său Zaharia Stancu, în 1938, referindu-se la evreul generic. „El nu posedă un petec de pământ sărac, nici doi boi jigăriţi […]. Iţic are o dugheană soioasă" (425). Acolo unde şi atunci când legislaţia privind proprietatea funciară a suferit excepţii, acordându-li-se drepturi şi evreilor, zicalele amintite mai sus nu au mai avut acoperire deplină.

„Până acum n-am văzut evrei la plug – scria primul guvernator austriac al Bucovinei, generalul austriac Enzenberg –, nici pe unul îndeplinind munca ţărănească" (193). După 1775 (sub împăratul Iosif al II-lea), în Maramureş şi în Bucovina administraţia habsburgică a dat – în mod excepţional – pământ evreilor, la şes şi la munte, obligându-i să-l lucreze. Acest fapt a dus la practicarea de către evrei a unor activităţi considerate complet atipice pentru ei. Ceea ce fusese până atunci interzis devenise cumva obligatoriu. În 1783, la Cernăuţi, Iosif al II-lea semna o rezoluţie tranşantă: „Să se urmeze acelaşi

sistem cu evreii: ori se fac negustori şi meşteşugari cinstiţi, ori se consacră plugăriei, ori trebuie scoşi din ţară" (743, p. 41). Unii dintre evrei s-au îndeletnicit, alături de români şi ucraineni, cu cultivarea pământului, cu exploatarea pădurilor şi cu creşterea vitelor. Alţii nu s-au acomodat şi au părăsit regiunea. În Bucovina, de exemplu, prin anii 1780, din 714 familii de evrei au rămas să lucreze la ţară doar un sfert, adică 175 de familii (416, II, p. 65). Ulterior, în 1807, mai erau înregistrate doar 134 de familii evreieşti care se ocupau cu agricultura în aceeaşi regiune (523 şi 535, p. 342). Pe la jumătatea secolului al XIX-lea, în urma unei călătorii de documentare în zonă, Iuliu Barasch scria următoarele: „În Bucovina sunt 55 de familii israelite care trăiesc exclusiv din agricultură. Ele nu sunt grupate într-un singur loc, ci trăiesc în diferite sate, răspândite printre ţărani, cu care trăiesc într-o armonie desăvârşită. Unele dintre aceste familii se scoboară din evreii care au umblat cu coarnele plugului încă sub marele împărat Iosif al II-lea, când acesta încurajase pe evrei la agricultură. Ele se mai bucură, până acuma, de multe privilegii; binecuvântarea şi prosperitatea încoronează munca mâinilor lor" (194). Tot cam atunci, în 1848, în comitatul Sătmar (nord-vestul Transilvaniei), 241 de familii evreieşti (13,4%) se ocupau cu lucrarea pământului (616). Urmaşii lor au continuat să practice agricultura în zonă până târziu, în epoca interbelică: „L-am văzut [pe evreul din Maramureş] – scria publicistul F. Brunea-Fox în 1928 – în ipostaza omului de la şes, trăgând la plug, cu pulpana caftanului prinsă în brâu, cântând niţel fonf un psalm sau o melopee de ghetto" (791, p. 69).

Se pare că astfel de activităţi agricole nu fuseseră complet străine evreilor nici înainte de epoca josefiniană. Conform unui document de pe la 1820, unii evrei vorbeau despre „strămoşii lor" care au lucrat moşia Herţa încă de pe vremea

domnitorului Mihai Racoviţă şi a ginerelui său, Gheorghe Ghica (prima jumătate a secolului al XVIII-lea) (416, II, p. 134).

Agricultor evreu la coarnele plugului, probabil în nordul României (Maramureş sau Bucovina, cca 1920-1930; sursa: *American Jewish Joint Distribution Committee*)

Nu numai evrei galiţieni au fost încurajaţi să imigreze în Bucovina la sfârşitul secolului al XVIII-lea, ci şi ruteni, lipoveni, maghiari şi germani. Coloniile, „mai ales rurale", înfiinţate de aceştia – comentează Andrei Corbea – „vor constitui un factor important al modernizării provinciei, preconizate cu atâta zel de Iosif al II-lea" (419, p. 25). De data aceasta, nu mai era vorba atât de comercianţi şi meseriaşi alogeni, care se aşezau de regulă în oraşe şi târguri, cât de agricultori. Activitatea lor nu mai era complementară, ci concurentă cu cea a ţăranilor români. Nemulţumirea acestora din urmă s-a manifestat inclusiv în unele producţii folclorice:

> Că jidanii şi rutenii
> Pripăşiţi p-aici
> Zic că-s dânşii pământenii
> Iar că noi şi moldovenii
> Suntem venetici (419, p. 34).

Ţăranii din Maramureş îşi exprimau nemulţumirea cam în aceiaşi termeni: „În Sălişte a

numa rumâni o fost; jizi n-o fo' de fel, făr' numa unu ştiu că o fost în cinzăci-şî-nouă [= 1859], unu Maier. Ş-apoi de-atuncea s-o împlut satu cu jizi, şî amu zâc că ei-s moşteni" (13, p. 311).

Este posibil ca şi Mihai Eminescu să se fi referit la această situaţie în poemul său *Doina*:

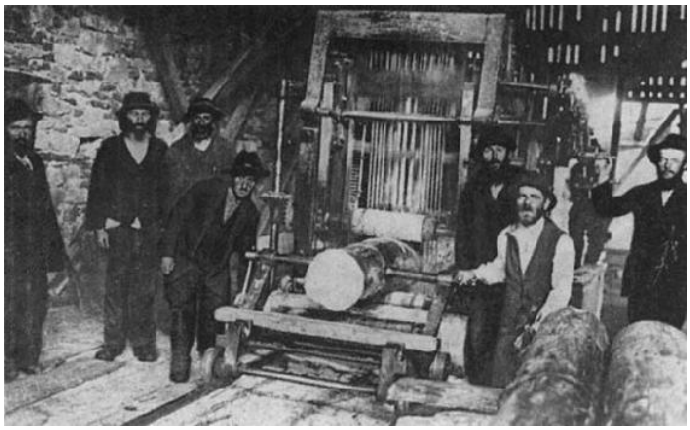
> De la Nistru pân'la Tisa
> Tot românul plânsu-mi-s-a
> Că nu mai poate străbate
> *De-atâta străinătate.*

Poetul nu-i numea pe evrei ca atare, dar multă lume îi bănuia în spatele termenilor de „străini" şi „străinătate". „Multe necazuri ne pricinuia [poemul] *Doina*", îşi va aduce aminte scriitorul A. Axelrad. „Băieţii creştini susţineau că e vorba acolo de jidani şi, sprijiniţi de autoritatea lui Eminescu, ne cărau la pumni" (699, I, p. 224).

În perioada interbelică, şi intelectualii naţionalişti de dreapta se arătau nemulţumiţi de stabilirea unor evrei la sate, mai ales în regiunile din nordul României. În 1923, de pildă, vorbind despre „invazia evreiască" („cel mai mare eveniment între toate câte s-au petrecut până azi pe pământul românesc"), geograful Simion Mehedinţi – fost ministru al Învăţământului – observa că în Maramureş, Bucovina şi Basarabia „fluxul populaţiei evreieşti se întinde mereu şi spre sate" (674, p. 231). La rândul său, Mircea Eliade se plângea în 1937 că „evreii au cotropit satele Maramureşului şi Bucovinei" (675, p. 55). „Luaţi-ne ovreii de la sate… ori plecăm noi!", se scria cu litere mari în ziarul *Porunca Vremii*, la sfârşitul anilor '30.

În Bucovina şi în Maramureş, evreii nu s-au ocupat doar de agricultură şi de creşterea animalelor (oi, cai, gâşte etc.), ci şi de exploatarea cvasi-industrială a pădurilor. Unii dintre ei aveau în proprietate loturi de pădure, alţii le luau în

arendă. Activităţile lor erau cele tradiţionale: alegerea şi tăierea copacilor, transportarea buştenilor cu cotiuga, tăierea cu joagărul şi transformarea lor în scânduri. Recent, Claus Stephani a publicat un volum de povestiri evreieşti culese din nordul Maramureşului, de la evreii din târgurile de pe malul râului Vişeu. Protagoniştii poveştilor sunt, în majoritatea lor, evrei păstori, agricultori şi tăietori de lemne (885).



Evrei din Maramureş, transportori de buşteni şi lucrători la joagăr (fotografie realizată în 1928 de Iosif Berman, pentru reportajul lui F. Brunea-Fox „Note de drum din Maramureş", publicat în revista *Adam*)

În ciclul său de reportaje „Note de drum din Maramureş" (revista *Adam*, 1928), F. Brunea-Fox descrie aceste activităţi practicate de evreii din târgurile regiunii: „I-am întâlnit în Maramureş la toate altitudinile, adaptaţi, intercalaţi printre oameni […] Am dat peste el [= evreul maramureşean] mai sus, la 500 de metri [deasupra mării], pe capra cotiugii cu doi cai, cărând butucii la fabrică, glumind idiş cu ţărani [români] descendenţi din voievozi, mânuind biciuşca şi suduind animalele, opintindu-se la roată sau săltând un lemn rebel cu o forţă necostisitoare, naturală. Şi mai sus, la 1.000 de metri, în inima codrilor seculari, ciocănind cunoscător, ca un medic, pielea stejarilor străbuni sau clătinându-se la *marăv* [= rugăciune de seară], lângă joagărul pe

care-l hrănise cu trunchiuri de brad toată ziua" (791, p. 69; vezi în volum şi o fotografie reprezentând mai mulţi evrei ce lucrează la o mică fabrică de scânduri, imagine realizată foarte probabil de Iosif Berman – „nedespărţitul meu companion de reportaj", cum îl numeşte Brunea-Fox, la p. 218).

În 1885 s-a produs o revoltă a ţăranilor români din satul Brusturoasa (judeţul Bacău), îndreptată împotriva câtorva zeci de evrei aduşi din Bucovina care lucrau la exploatarea pădurii, la joagăre. S-a produs un cvasi-pogrom (brutalizarea, jefuirea şi alungarea evreilor din sat). Moses Gaster a scris un amplu articol pe această temă („Revolta de la Brusturoasa", *Românul*, 6 septembrie 1885), deplângând manipularea ţăranilor. A fost principalul motiv pentru care guvernul Ion C. Brătianu l-a expulzat pe Gaster, câteva săptămâni mai târziu, ca „străin indezirabil" (882, pp. 98-100).

„Unu-i ungurean, unu-i moldovean şî unu-i jâdan"

Documente din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea atestă faptul că unii evrei (cum era, de pildă, Isac Sora, la 1765) ţineau „căşării" la munte, pentru fabricarea caşcavalului. Ei îşi procurau „brânza de oi şi de vaci" de la ciobani, dându-le nu numai bani, dar şi zahăr sau „colane de fir". Într-un act din 1776 apare un evreu din Iaşi cu numele de Zalman Caşcaval, iar într-un document de la sfârşitul secolului al XVIII-lea se vorbeşte despre evrei din Silistra făcând caşcaval în Munţii Buzăului (193). De asemenea, pe la 1760, documentele atestă existenţa unor evrei care arendau păşuni şi aveau „căşării" în Ardeal (zona Bran) şi în Moldova (416, vol. II, pp. 31 şi 39). În nordul Moldovei, în zona localităţii Târgu Neamţ,

este atestat numele evreiesc Paster (de la „păstor”), care, conform unor comentatori, ar demonstra că unii evrei din regiune s-au ocupat de păstorit (839, p. 160). Într-adevăr, în anumite epoci şi în anumite zone ale spaţiului românesc, evreii au fost ciobani propriu-zişi.

„Stânile evreieşti în Maramureş, ca şi în Bucovina sunt foarte numeroase şi se înmulţesc din ce în ce mai mult”, scria Tiberiu Morariu, care a cercetat în anii 1920 păstoritul practicat de evrei în această zonă, fenomen atestat de pe la jumătatea secolului al XIX-lea. „Sunt destul de dese cazurile când bacii sunt evrei.” Ei se numesc „cuşerari”, pentru că „fac brânză cuşeră”. Tiberiu Morariu publică şi câteva fotografii cu stâne evreieşti (ridicate după modelul celor româneşti) şi cu „păcurari jidani”, chiar dacă aceştia nu se lasă fotografiaţi, „fiind că, după spusele lor, religia nu le permite” (165, p. 196). Tot cam atunci, pe la începutul anilor ’20, ţăranii maramureşeni se plângeau că „munţi-s pă mâna jizilor” (13, p. 327). „[Evreii din satul Rozavlea] – îşi aduce aminte un ţăran maramureşean despre perioada interbelică – erau nişte oameni cinstiţi şi de omenie. Erau un fel de afacerişti. Cumpărau oi, berbeci… lucram laolaltă, că aveau şi multe fânaţe” (841).

În aceste regiuni ale României, evreii au fost crescători de animale, mai ales de oi, de vaci şi de păsări: „Dacă în timpul verii, de pildă – scria Tache Papahagi în 1924 despre satele maramureşene –, vezi cârduri de raţe, dar mai ales de gâşte înălbind livezile la păscut, poţi fi de la început sigur de existenţa elementului evreiesc în satul respectiv” (13, p. 86). Gâşte creşteau evreii şi în curţile marilor oraşe, chiar şi în cartierul bucureştean Dudeşti-Văcăreşti. „Nu auzi în tot cartierul [evreiesc] lătrat de câine – scria cu ironie Henri Stahl în 1910 –, dar nu e curte în care să nu răsune armonios gârâitul simpatic al gâştelor, animal sacru la romani şi la evrei” (843, p. 122).

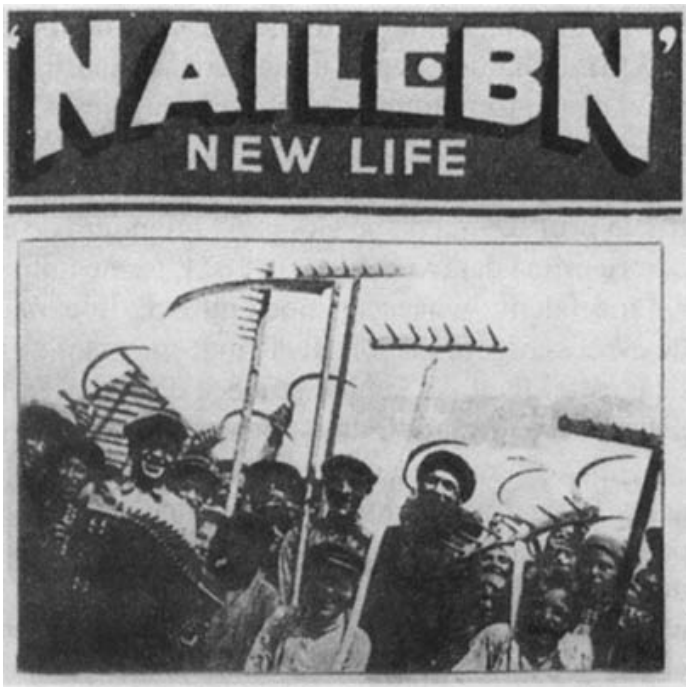
Până în primele decenii ale secolului XX – constată istoricul Victor Neumann –, păstoritul evreiesc din Maramureş şi Bucovina „se transformă într-o realitate economică imposibil de neglijat". „Nemaiîntâlnit la scara Europei, aspectul intră în istorie ca o particularitate, una din nenumăratele, a diasporei iudaice. E în acest caz ceva mai mult decât o încercare de recuperare: nomazi fiind dintotdeauna, oieritul i-a atras, evreii reînsuşindu-şi repede una din ocupaţiile lor de bază din Antichitate" (591, p. 111).

Păstoritul practicat de evrei a lăsat urme chiar şi în folclor şi în mitologia populară. Mihail Sadoveanu, de exemplu, foarte bun cunoscător al folclorului, îşi începe romanul cu subiect pastoral *Baltagul* cu o legendă culeasă în Bucovina „de la un baci bătrân, care fusese jidov în tinereţă, şi binevoise Dumnezeu a-l face să cunoască credinţa cea adevărată". În unele colinde româneşti se vorbeşte de „fâneţe jidoveşti" (15, p. 104; 181, p. 198), iar într-o colindă basarabeană, o „jâdaucă" are puteri magice asupra fecundităţii oilor (222, p. 82). În fine, cea mai spectaculoasă reminiscenţă a fenomenului socio-economic în discuţie este o variantă a baladei *Mioriţa*, culeasă în ţinutul Vrancei: „Iată vini-n cali,/ Tri turmi di oi,/ Cu tri mândri fişiori:/ Unu-i ungurean,/ Unu-i moldovean/ Şî unu-i jâdan" (289, p. 151). Chiar şi în folclorul evreiesc se pot decela unele urme. Bun cunoscător al folclorului muzical, Abraham Goldfaden îşi nota în memorii faptul că în a doua jumătate a secolului al XIX-lea lăutarii evrei din România interpretau în idiş un cântec popular evreiesc intitulat „Eu, biet cioban" (201).

În Basarabia şi Dobrogea

Experimentul habsburgic al împroprietăririi evreilor cu pământ a fost repetat în Basarabia, în prima jumătate a secolului al XIX-lea, de ţarii

Rusiei. În 1804, ţarul Alexandru I oferea scutiri de taxe evreilor care lucrau pământul. Un ucaz din epocă (400, p. 202) dispunea ca evreii din Basarabia „să fie împărţiţi în tagma negustorilor, a târgoveţilor şi a lucrătorilor de pământ, după îndemânările lor" (similar, în Transilvania, o lege din 1807 îi împărţea pe evrei în cinci categorii: negustori, meşteşugari, arendaşi, agricultori şi slujitori; *cf.* 535, p. 73). Pe vremea ţarului Nicolae I (1825-1855) s-au înfiinţat 16 colonii agricole evreieşti, în nordul şi centrul Basarabiei, în viitoarele judeţe Hotin, Soroca, Bălţi, Orhei şi Chişinău. În satele respective s-au înfiinţat 1.082 de gospodării rurale, în care au fost colonizaţi circa 11.000 de evrei (aproape 14% din totalul evreilor din Basarabia), care se ocupau cu agricultura şi creşterea vitelor. „Ceea ce încercase în zadar împăratul Austriei [cu evreii din Bucovina] – a comentat Ion Nistor – părea că izbutise să realizeze ţarul Rusiei. Dar curând se arătă că evreii n-aveau predispoziţii pentru cultura pământului şi prăsila vitelor. […] După un timp oareşcare ei începură să se retragă la târguri, vânzând pământurile lor la moldoveni" (400, p. 210). În 1889, înşişi evreii din Rusia au întemeiat la Sankt Petersburg „Societatea de promovare a muncii manuale" (O.R.T. = *Obşestvo Remeslennogo Truda*). Această organizaţie evreiască a înfiinţat în Rusia colonii agricole pentru circa 120.000 de evrei şi o reţea de şcoli de profil în estul şi centrul Europei. După revoluţia comunistă, sediul central al O.R.T. s-a mutat din Rusia (la Berlin în 1921, la Paris în 1933, la Geneva în 1943), din 1938 societatea fiind complet scoasă în afara legii în Uniunea Sovietică.



Evrei agricultori într-un colhoz din Birobidjan (fotografie din presa de propagandă sovietică în limba engleză, 1935)

Trebuie amintit aici experimentul mutării evreilor din vestul URSS în Birobidjan, într-un ţinut îndepărtat şi puţin populat din Extremul Orient, în aşa-numita Regiune Autonomă Evreiască (R.A.E.). Câteva zeci de mii de evrei au fost convinşi (nu obligaţi) să migreze într-o regiune de lângă Vladivostok (799, pp. 36-39). Iniţiat de I.V. Stalin în 1928 (când sioniştii umpleau închisorile sovietice) şi continuat de N.S. Hruşciov şi de alţi lideri comunişti, acest artificial experiment socio-etno-economic a eşuat lamentabil. Înfiinţată oficial în 1934, pentru „atragerea evreului la munca în agricultură" (798, p. 23), R.A.E. s-a dovedit a fi doar un fel de „lagăr de muncă" uriaş. Imagini cu „evreul agricultor", „evreul tractorist", „evreul colhoznic", „evreul crescător de animale", „evreul apicultor", „evreul ţapinar", „evreul dulgher" ş.a.m.d. au umplut publicaţiile, albumele şi filmele sovietice de propagandă. „Naţiunea evreiască din Birobidjan nu va avea caracteristicile evreilor din ghetourile Poloniei, Lituaniei şi Ucrainei – declara M.I.

Kalinin, preşedintele Prezidiului Sovietului Suprem (1938-1946), folosind cunoscutul limbaj de lemn –, pentru că ea a dat deja naştere pionierilor socialişti ai unui pământ bogat şi liber, oameni cu pumnii mari şi dinţi puternici, evrei care vor fi părinţii unei noi naţiuni din familia popoarelor sovietice" (798, p. 46). Propaganda comunistă a creat portretul-robot al unui „nou evreu", sovietic („cu pumnii mari şi dinţi puternici"), un mutant cu caracteristici fizice, psihice şi morale diferite de cele ale „vechiului evreu", de *stetl*. De asemenea, chiar şi după întemeierea statului Israel, aceeaşi propagandă a încercat să creeze imaginea unei noi „patrii evreieşti", a unui „nou Sion": „Acolo [în Birobidjan] este apă şi soare. Sunt păduri întinse, pământuri fertile, minerale din abundenţă", prezenta N.S. Hruşciov în 1958 acest paradis terestru (582, p. 145), încercând să concureze cu imaginea biblică a tărâmului făgăduinţei – „ţara roditoare şi largă, unde curge lapte şi miere" (*Ieşirea* 3, 3).

*

După asasinarea ţarului Alexandru al II-lea de către *narodnici* (1 martie 1881) şi venirea pe tron a fiului său, Alexandru al III-lea, în Rusia s-a declanşat un imens val de antisemitism. Atunci, „soluţia finală" a fost astfel formulată de un înalt oficial rus: „O treime [dintre evrei] vor emigra, o treime vor fi botezaţi, iar o treime vor muri de foame" (198, II, p. 120; 589, p. 335). În lunile imediat următoare asasinării ţarului s-au produs – cu încurajarea autorităţilor – pogromuri la Kiev, Odessa, Elizavetgrad şi în alte oraşe din Ucraina. În Franţa, Victor Hugo a publicat un *Apel* patetic de condamnare a crimelor împotriva evreilor, în timp ce unele publicaţii le-au justificat prin „crima

de pe Golgota" înfăptuită de evrei (530, p. 170). Folosit pentru prima dată la Odessa, în 1871, termenul rusesc *pogrom* („masacru") s-a încetăţenit în această epocă tulbure. În cursul anului 1881, zeci de mii de evrei s-au refugiat din Rusia în România. Situaţia devenise destul de critică, astfel încât s-a vehiculat ideea de a crea în Dobrogea colonii agricole pentru evreii imigraţi, dar şi pentru cei fără lucru din ţară.

Chiar şi unii lideri ai comunităţii evreieşti din România au îmbrăţişat această idee. În octombrie 1881, de pildă, în ziarul evreiesc *Fraternitatea* (redactat la Bucureşti de Elias Schwarzfeld) se scriau următoarele: „Vom îndupleca pe evrei ca să nu fie cârciumari la sate, ce după legile în vigoare nu pot fi, când li se va îngădui a îmbrăţişa o altă ocupaţiune, de pildă de a deveni agricultori, fie chiar în Dobrogea. Însă să nu ni se ceară aceasta când nu suntem în stare de a le recomanda o altă îndeletnicire. Astăzi lucrurile au ajuns până acolo încât abia este o ocupaţiune în care evreii să nu fie împiedicaţi prin fel de fel de restricţiuni".

David Berman (tatăl lui Iosif Berman, fotograf în echipa lui D. Gusti); participant voluntar la Războiul de Independenţă şi decorat cu *Virtutea Militară*, evreul David Berman a primit în 1879 cetăţenia română şi un lot de pământ. El a renunţat la prăvălie şi a devenit agricultor la Burdujeni, în nordul Moldovei. Realizată prin 1885, fotografia îl reprezintă în port ţărănesc, cu pieptul încărcat de decoraţii (vezi publicaţia *Martor*, Muzeul Ţăranului Român, nr. 3, 1998, p. 24)

Exasperat de ceea ce el numea „parazitismul" şi „improductivitatea" evreilor, Mihai Eminescu s-a declarat de acord cu soluţia „agricolizării izraeliţilor". Într-un editorial semnat în ziarul *Timpul* (nr. 234, 24 octombrie 1881), Eminescu considera că „propunerea de agricolizare, de colonizare a Dobrogei cu izraeliţi cari să devie plugari, ar fi în adevăr bună şi admisibilă". Poetul avea multe dubii că evreii vor accepta această soluţie, dar şi unele speranţe: „Nu credem că evreii se vor agricoliza, în afară de unele excepţii. Deprinderi contractate în curs de secole se şterg cu anevoie. Dar o încercare, cât de costisitoare chiar, ar fi de recomandat, ca să vedem limpede ce rezultate ar aduce" (285, pp. 163-165).

Pentru Theodor Rosetti (director al Băncii Agricole, fost prim-ministru în 1888-1889), această soluţie mai părea viabilă şi după două decenii. Într-o dezbatere publică privind „cestiunea israelită”, iniţiată de C. Rădulescu-Motru, Th. Rosetti scria următoarele în 1900: „Cred că ar fi un profit pentru statul român, dacă s-ar putea atrage proletariatul evreu spre agricultură. O soluţiune, după mine, ar fi în această direcţiune colonizarea unei părţi a Dobrogei cu evrei. Statul ar putea concede acolo terenuri (negreşit cu plată), pe care evreii să le cultive în deplină linişte. Va fi o experienţă interesantă din toate punctele de vedere. Apoi, în Dobrogea evreii nu vor avea prilej să se plângă de persecuţiuni, căci ei se vor găsi în aceeaşi categorie cu bulgarii, turcii, tătarii, ruşii etc.” (*Noua Revistă Română*, nr. 21, 1 noiembrie 1900). Cert este că, în acelaşi an 1900, 50 de tineri evrei au solicitat preşedintelui Consiliului de Miniştri pământ în Dobrogea, pentru a se stabili acolo ca agricultori. În 1903, în *Adevărul*, fruntaşul conservator Take Ionescu (viitor prim-ministru) şi-a prezentat poziţia privind „chestiunea evreiască”: soluţia ar fi emigrarea, nu emanciparea şi nici colonizarea agricolă. „Să-i obişnuim cu agricultura? Educaţia în acest scop ar cere generaţii şi succesul la urmă ar fi dubios” (612, I, pp. 287 şi 275).

Un alt val masiv de emigrare a evreilor din Rusia în Moldova românească şi în Bucovina austriacă s-a produs la începutul secolului XX. Motivele acestei emigrări au fost, pe de o parte, sângerosul pogrom de la Chişinău (1903), iar pe de altă parte, recrutarea evreilor în armata ţaristă cu prilejul războiului ruso-japonez (1904-1905). Călătorind în 1905 prin Bucovina şi Basarabia, Nicolae Iorga scria următoarele: „În Noua-Suliţă, evreii încep a le lua [ţăranilor români şi ruteni] şi rostul de plugari, căci, de când cu războiul [ruso-japonez], s’au oploşit aici destui dezertori din

Rusia, nenorociţi gata la orice muncă şi cu orice preţ, şi arendaşul evreu, om cu milă faţă de ai săi, i-a pus […] să lucreze la sfecle" (429, p. 6). Istoricul român comenta un caz accidental, ignorând fenomenul socio-economic în asamblul său.

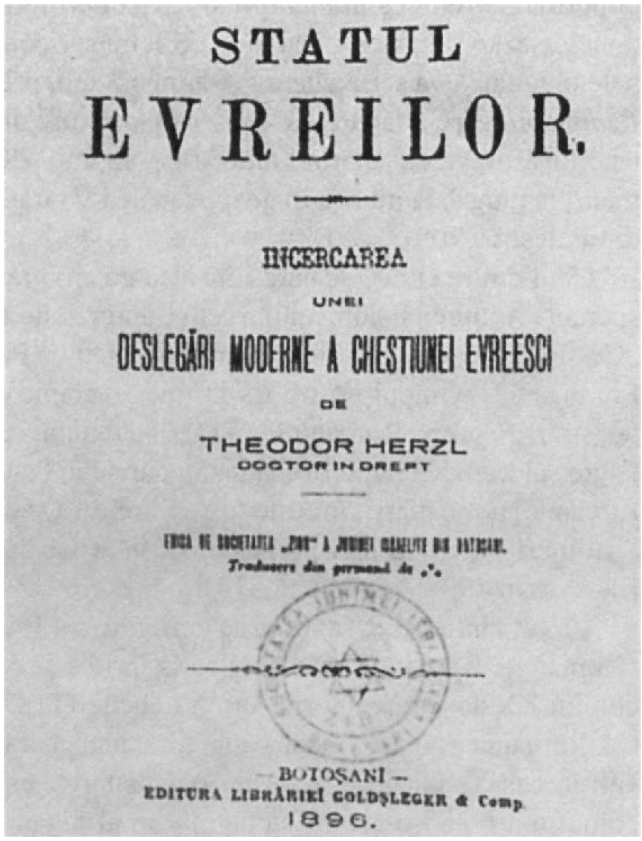
În 1913, proporţia evreilor agricultori din România era de numai 2,5% în raport cu evreii activi. După 1918, odată cu încorporarea unor regiuni ca Maramureş, Bucovina şi Basarabia, acest procentaj s-a ridicat la 6,5%. În plus, datorită reformei agrare din octombrie 1920, un număr de 4.500 de evrei au fost împroprietăriţi cu loturi de 4-6 hectare (611, pp. 62-64). Când, în 1923, Liga Apărării Naţional-Creştine a cerut „exproprierea pământurilor ocupate de jidani" şi „scoaterea lor din comunele rurale" (611, p. 165), parlamentarii evrei au protestat, considerând că această solicitare este ilogică „tocmai din punct de vedere antisemit": „Ei [= antisemiţii] ar trebui să aibă un interes ca evreii să se îndeletnicească cu agricultura, pentru ca să nu inunde – după cum spun ei – comerţul şi meseriile. Vreţi să românizaţi oraşele, atunci încurajaţi emigrarea evreilor din oraşe la sate. Dar dacă vreţi să excludeţi pe evrei de la posesiunea terenurilor rurale, atunci continuaţi sistemul din Evul Mediu, care ne-a adunat în oraşe, făcându-ne comercianţi". Acest discurs al deputatului Mayer Ebner, ţinut la 15 decembrie 1926, a fost mereu întrerupt zgomotos de parlamentarii antisemiţi A.C. Cuza, C. Şumuleanu ş.a. (603, p. 105).

Exproprierea evreilor de loturile de pământ deţinute în spaţiul rural a devenit o obsesie politică a ultranaţionaliştilor interbelici. În 1937, de exemplu, Nichifor Crainic sublinia în mod expres faptul că, pentru „statul etnocratic" pe care îl preconiza, „cea mai mare grijă e aceea de a apăra pământul de pofta străinilor". „Democraţia – scria el în *Programul Statului Etnocratic* – a înlesnit ca

o bună parte din acest pământ să intre în mâna evreilor, cari se colonizează în România după un plan al Internaţionalei iudaice. Toate pământurile înstrăinate astfel vor fi expropriate şi redate plugarilor români" (602, p. 257). „Scoaterea totală a evreilor din proprietatea rurală – scria acelaşi Crainic în 1938 – e o chestiune de viaţă şi de moarte pentru noi" (602, p. 173). Într-adevăr, una dintre primele legi semate de Ion Antonescu după înfiinţarea Statului Naţional Legionar (14 septembrie 1940) a fost Decretul-lege din 4 octombrie 1940, „pentru trecerea proprietăţilor rurale evreieşti în patrimoniul Statului" (356, p. 65).

În Palestina

Evident, soluţia de „agricolizare a evreilor" preconizată în 1881 s-a dovedit a fi utopică. Evreii au devenit într-adevăr plugari, dar nu în Dobrogea, ci într-un ţinut şi mai arid, Palestina. Deja în 1875, în Moldova fiinţau primele organizaţii sioniste (de tip „Asociaţia pentru Eretz Israel"), în condiţiile în care cartea lui Theodor Herzl *Der Judenstaat* a apărut la Viena abia în 1896, iar Primul Congres Sionist s-a desfăşurat la Basel în 1897. Nu este întâmplător faptul că – de la sfârşitul secolului al XIX-lea – anume din această parte a Europei (cuprinzând şi Moldova, Basarabia şi Bucovina) au emigrat în Palestina unii dintre primii *haluţim* („pionieri"), obişnuiţi cu munca câmpului. Ei au întemeiat acolo primele aşezări agricole, printre care Zikhron Yaakov, Rosh Pina, Rishon le Zion, Petah Tikvah, Gedera etc. Şi nu este o întâmplare că imnul mişcării sioniste, *Hatikvah* („Speranţa") – devenit din 1948 imnul naţional al statului Israel –, are influenţe din folclorul muzical moldovenesc. De asemenea, hora românească a fost dusă de primii emigranţi evrei în Palestina, devenind un dans naţional israelian (589, p. 465).


STATUL
EVREILOR.
ÎNCERCAREA
UNEI
DESLEGĂRI MODERNE A CHESTIUNEI EVREESCI
DE
THEODOR HERZL
DOCTOR IN DREPT
— BOTOŞANI —
EDITURA LIBRĂRIEI GOLDŞLEGER & Comp.
1896.

Cartea lui Theodor Herzl Statul evreilor. Încercarea unei deslegări moderne a chestiunei evreesci, tradusă din germană şi publicată la Botoşani în 1896, la câteva luni după ediţia princeps – Der Judenstaat, Viena, februarie 1896

Cu 15 ani înainte de primul Congres Sionist (Basel, 1897), în 1882 – după conferinţa sionistă de la Focşani (1881) –, 288 de evrei din Moldova (Bârlad, Focşani, Moineşti, Galaţi) au plecat cu vasul „Thetis" spre Eretz Israel şi au întemeiat coloniile agricole de la Zikhron Yaakov şi Rosh Pina. „Ajungând în patria străbună – scrie sociologul Carol Bines –, *olimii* [= emigranţii] din România şi-au pus amprenta pe opera de colonizare, anticipând mişcarea haluţiană [= de pionierat] a organizaţiei sioniste, creând primele colonii – Rosh Pina şi Zikhron Yaakov, fiind pionierii reîntoarcerii poporului evreu la sânul naturii şi agriculturii" (633, p. 87). Despre aceste două „aşezări româneşti", ca fiind „colonii agricole, unde coloniştii duc coarnele plugului", va scrie ulterior Adolphe Stern, preşedintele Uniunii

Evreilor Pământeni, care a făcut în 1910 o călătorie în Palestina (401, p. 57). Şi patriarhul României, vizitând Ţara Sfântă în anii ’20, „i-a găsit [pe evreii români] la plug şi la muncă în gospodăriile lor ţărăneşti din coloniile evreieşti din Palestina” (603, p. 160).

Unul dintre cântecele care-i însoţeau pe emigranţii evrei nu exprima doar speranţa, implicită sionismului, ci şi durerea de a părăsi spaţiul românesc: „Ce simţire dureroasă/ Pentru noi, drumeţii,/ Părăsindu-te pe tine – Ţara Frumuseţii./ Gândul nostru tot la tine/ Vecinic o să fie/ Cât va ţine viaţa noastră,/ Scumpă Românie!” (531). De regulă, cu astfel de sentimente nostalgice plecau evreii din România nu numai în Palestina, dar şi „de-aicea [din România] peste mări”, în America: „Ebreie,/ De dorul ţării noastre, de alean,/ Tu mori plângând, privind peste ocean” (poezia *Ebreia*, scrisă de George Bacovia în 1924; *cf.* 779, p. 314).

Un alt cântec al evreilor care emigrau din România se intitulează chiar *Rumanye, Rumanye* şi a fost scris în idiş şi compus pe la începutul secolului XX de compozitorul Aaron Lebedeff (1873-1960), originar din Rusia. România este prezentată ca un ţinut legendar („A fost odată o ţară dulce şi frumoasă”), în care viaţa este „o desfătare”, ca un paradis culinar în care „omul n-are nici-o grijă”, ca un „tărâm al făgăduinţei” în care vinul curge în valuri („vinul românesc e un deliciu”), iar mămăliga, brânza şi cârnaţii sunt din belşug: „Mi-e inima plină, nu există o viaţă mai bună”.

*

Fenomenul comentat mai sus nu trebuie exagerat nici din punct de vedere socio-economic, nici din punct de vedere cultural. El a fost şi a

rămas un fenomen atipic, interesant tocmai prin caracterul său excepţional. Ceea ce merită să fie subliniat este faptul că evreii nu au fost în număr mare agricultori şi crescători de animale nu pentru că nu ar fi avut aptitudinile necesare, ci pentru că, de regulă, condiţiile istorice le-au fost complet nefavorabile în această privinţă. Înainte de părăsirea Palestinei, evreii fuseseră buni cultivatori ai pământului şi crescători de animale. „În ce ne priveşte – scria istoricul evreu Josephus Flavius în secolul I e.n. –, nu ne place să ne ocupăm cu negustoria, deoarece, locuind într-o ţară fertilă, ne mărginim să practicăm agricultura” (481, p. 281).

Carte poştală de la primul Congres Mondial Sionist (Basel, 1897), conţinând cele două imagini emblematice ale mişcării sioniste: *Evreul agricultor* şi *Zidul plângerii* din Ierusalim. La acest congres au participat 373 de delegaţi din Rusia, 218 din Austria, 126 din România, 38 din Ungaria, 27 din Anglia, 25 din Germania, 12 din Italia etc.

În 1870, Alianţa Israelită Universală a întemeiat prima şcoală de agricultură din Palestina (lângă Jaffa), nu întâmplător numită *Mikweh-Israel* („Speranţa lui Israel”). Theodor Herzl şi baronul Edmond de Rothschild au sprijinit această instituţie de învăţământ. De altfel, începând din 1897, imaginea evreului agricultor (plugar, semănător etc.) a fost un simbol vizual vehiculat în toată Europa de primele congrese sioniste (589, pp. 436 ş.u.). Charles Netter – iniţiatorul acestei

şcoli menite să-i pregătească pe evreii veniţi din Europa pentru munca agricolă – voia să dovedească faptul că „evreul este agricultor acolo unde poate fi”. Mulţi evrei din România au trecut prin această şcoală, fie ca profesori, fie ca elevi (401, p. 54). Printre alţii, orfanii evreilor omorâţi în timpul pogromului de la Chişinău din 1903 au fost aduşi în Palestina de Alianţa Israelită şi înscrişi la această şcoală agricolă (754, II, p. 173). *Mutatis mutandis*, astfel de şcoli au apărut şi în Europa de Est. În 1901, de pildă, Congresul Comunităţilor Israelite decidea să acorde sprijin şcolii de agricultură din Iaşi (612, I, pp. 277-279). Istoricul Nicolae Iorga consemna faptul că moşierul evreu Rosenstock a înfiinţat şi el o mică „şcoală de agricultură” în satul Cernauca (Bucovina) (428, p. 232). În 1924, preşedintele organizaţiei sioniste mondiale, Chaim Weizmann, făcea un apel ca în Eretz Israel să vină „forţe productive”, adică evrei obişnuiţi cu munci agricole. „Pământul [Palestinei] trebuie defrişat, bălţile secate, plantaţii create”, rezuma Felix Aderca – pentru evreii din România – discursul lui Weizmann ţinut la Ierusalim (510, p. 45).

Evrei ucraineni pregătindu-se la o „școală de agricultură” de lângă Kiev, în vederea emigrării în Palestina (1923)

O experienţă interesantă s-a desfăşurat în România. Imediat după sfârşitul războiului, în decembrie 1945, cu sprijinul financiar al *Joint*-ului

şi al filantropului Leon Itzcar, s-a înfiinţat o şcoală de specializare agricolă în comuna Colentina, lângă Bucureşti. Scopul declarat al şcolii era să pregătească pentru emigrarea în Palestina evrei specializaţi în agronomie, pomicultură, legumicultură, zootehnie, medicină veterinară, maşini agricole etc. În 1948, numărul cursanţilor se ridica la 700. Dar în martie 1949, la ordinul noilor autorităţi comuniste, şcoala a fost închisă şi conducerea ei arestată (430). Începea epoca în care sioniştii din estul Europei erau consideraţi „duşmani ai poporului" şi băgaţi în închisori (vezi 556 şi 681).

S-a dovedit că Charles Netter a avut perfectă dreptate. Până la urmă, evreii au câştigat „pariul cu agricultura". În condiţii hidro-climaterice nu tocmai favorabile, ei au dezvoltat în Israel una dintre cele mai performante agriculturi din lume.

Portretul moral şi intelectual

1. Inteligent, dar viclean

„Nu caracterul evreului creează antisemitismul, ci mai degrabă antisemitismul creează caracterul evreului.”

Jean-Paul Sartre

„Cap de evreu”

Majoritatea clişeelor care compun portretul-robot al „evreului imaginar” sunt negative. Nu lipsesc totuşi stereotipurile pozitive, dar acestea nu sunt mai puţin false, iar mentalitatea care operează cu ele nu este mai puţin nocivă. Mai ales că, aşa cum vom vedea, unele dintre aceste clişee sunt doar aparent pozitive, ele subliniind, de fapt, explicit sau implicit, trăsături de caracter negative.

Un bun exemplu de stereotip (aparent) pozitiv este „proverbiala” inteligenţă a evreului. „Inteligent – cum doar evreii pot fi”, scria prozatorul Panait Istrati în anii ’20 (723, p. 684). Exclamaţii admirative, de genul „Deştept ovreiu’!” sau „Cap de jidan!” (3, p. 44) erau atât de obişnuite printre neevrei, încât au fost preluate de evreii înşişi, în încercarea de a-şi defini propria identitate. Este drept că expresia echivalentă în idiş sau în ladino – *A Jidischer Kop* („Cap de evreu”) sau *Mioiu de judio* („Minte de evreu”) – nu exprimă atât inteligenţa evreului, cât caracterul speculativ al minţii sale, un anume fel, specific, de a aborda şi de a rezolva o problemă intelectuală

(vezi ***568***). De altfel, înţelepciunea populară evreiască preferă să relativizeze situaţia, prin proverbe de genul „Evreul de-i deştept e deştept şi de-i prost e prost” (300).

Caracterul generalizator al stereotipului privind inteligenţa evreului rezultă cât se poate de limpede dintr-un răspândit proverb românesc: „Grec galanton, ovrei prost şi ţigan cinstit nu se poate” (3, p. 44). Un proverb identic cu acesta este atestat şi în paremiologia maghiară (107, p. 120). Zicale mai mult sau mai puţin asemănătoare se regăsesc şi în folclorul altor popoare europene: „Nici evreu prost, nici iepure leneş [nu se poate]” (proverb spaniol); „Ai văzut vreodată vacă verde şi ovrei prost?”, „Numai un evreu poate înţelege ceva din încâlceala asta” (zicale germane) (3, p. 67); „Înţelept ca un evreu” (127, p. 91); „Învăţat ca un rabin” (302, p. XLIV) sau „Deştept ca un rabin” (ultimele trei, zicale poloneze) (70, p. 180).

Iosif Iser, *Evreu cu cartea* (desen, cca 1919-1920)

„Maistrul Ruben", mag şi astrolog, personajul lui Eminescu din nuvela *Sărmanul Dionis* (1872), pare să întrupeze în literatura română un model al rabinului înţelept: „un evreu învăţat, pribegit din Spania în Polonia", care are un „cap înţelept" şi „o frunte naltă, pleşuvă, încreţită de gândiri"; el cugetă „adânc", ca un „înţelept din vechime", şi a fost „chemat de Domnul Moldovei ca dascăl de matematică şi filozofie la Academia din Socola" (685, p. 101).

*

Acest tip de gândire susţine un aşa-zis „excepţionalism" al evreului, căruia mediocritatea i-ar fi străină. „Resursele sufleteşti şi spirituale ale evreilor de acum sunt ieşite din comun […] – observa Nietzsche în eseul *Despre poporul Israel* –; ei trebuie să exceleze în toate domeniile privilegiate ale Europei şi să fie printre cei dintâi: până într-atât încât să decidă ei înşişi în ce trebuie să exceleze" (598, pp. 300-302). Într-un articol din 1907, şi Thomas Mann sublinia „caracterul ieşit din comun" al evreului, precum şi „supărătoarea frecventă superioritate în competiţia din interiorul profesiilor accesibile lui" (785, p. 374).

„Voi [evreii] – spune un personaj al prozatorului Panait Istrati – sunteţi buni sau răi, dar niciodată mediocri" (722, p. 43). „În toate, evreii sunt unici; n-au pereche în lume", scria la rândul său Emil Cioran în 1936 (512, p. 131). El a reluat ideea în 1956: „[Evreii au] groază de orice lene intelectuală. În orice ţară ar trăi, se găsesc în avangarda spiritului. Adunaţi la un loc, ar constitui o sumă de excepţii, de capacităţi şi de talente neegalată de nici un alt popor. […] [Evreii] sunt excepţionali prin destin – destin absolut,

destin în stare pură, care, conferindu-le forţă şi lipsă de măsură, îi ridică deasupra lor înşişi şi nu le îngăduie mediocritatea” (310, pp. 72 şi 82). Astfel, evreul este fie „foarte deştept”, fie „foarte, foarte prost”. „Nici unul din ei nu e prost”, continuă Cioran. „Prostia, într-adevăr, nu are trecere la ei: aproape toţi sunt ageri; cei care nu-s, câteva rare excepţii, nu se opresc în pragul prostiei, ci merg mai departe: sunt cei săraci cu duhul” (310, p. 69). Cu alte cuvinte, nivelul de prostie al evreului prost ar fi mai mare decât nivelul de deşteptăciune al celui deştept.

Spre sinagogă, desen de E.M. Lilien (1874-1925)

Această *forma mentis* a generat unele zicale – în cadrul unui folclor mai degrabă urban –, pe care poţi avea surpriza să le regăseşti chiar şi în zilele noastre (în 1998), de exemplu, folosite de un scriitor român, ca un argument serios, într-o importantă revistă culturală: „Atunci când un evreu este deştept, este deştept cât zece români, dar atunci când este prost, e prost cât o sută de

români” (306). De multe ori, această zicală este utilizată pentru ca, admiţându-se prima constatare, să fie subliniată de fapt cea de-a doua.

La baza acestor aforisme pare să fie un cunoscut proverb: „Unde e minte multă, e şi prostie”. Radu Cosaşu tratează chestiunea cu umor şi „cu toată energia autoironiei”. „Ca unul care nu suportă fudulia evreiască în monopolizarea geniului omenesc”, scriitorul evreu conchide: „când un evreu e stupid şi nu are nici haz, e de asemenea inegalabil!” (860). Cu masca imparţialităţii pe chip, căzând taman în capcana de care, chipurile, se ferea mai tare, iată-l şi pe istoricul literar Ion Rotaru glosând pe marginea acestui subiect: „Nu ştiu cum se întâmplă – veghez cu străşnicie asupra gândului meu –, dar evreii, printre celelalte neamuri cu care am venit în contact – mă feresc tare să nu cad în părtinire rasială! –, îmi par a fi cei mai deştepţi între toţi… Însă, iertaţi-mi constatarea, foarte subiectivă, desigur, şi când dai printre evrei de câte-un prost, apoi acela e prost din cale afară, contrabalansând deşteptăciunea celorlalţi, ca într-o blestemată compensaţie” (638). Din nou, un stereotip aparent pozitiv se dovedeşte a fi negativ.

Atribute înnăscute sau dobândite?

În 1892, Moses Schwarzfeld încerca să demonstreze că inteligenţa pusă pe seama „evreului imaginar” ar fi, de fapt, o trăsătură autentică a „evreului real”. În acest sens, în studiul său de „psihologie populară”, el aducea câteva argumente mai mult sau mai puţin discutabile. Schwarzfeld susţinea ideea ridicolă conform căreia evreul ar beneficia de o „inteligenţă atavistă”, adică ar avea „o predispoziţie naturală” care ar face din el „un om inteligent şi abil”.

Cu mai mult de un secol înainte, Voltaire făcea cam aceeaşi eroare, chiar dacă dintr-o perspectivă

opusă, iudeofobă. În 1771, el explica viciile evreilor prin aceeaşi teorie „atavistă" prin care Schwarzfeld le explica virtuţile. Pentru filozoful francez, evreii sunt „din fire" răi, fanatici şi chiar ignoranţi; ei se nasc astfel, „tot aşa cum bretonii şi teutonii se nasc blonzi" (121, p. 108). El proclama astfel de prejudecăţi cu toate că admitea faptul că „prejudecăţile reprezintă raţiunea proştilor". Cu alte cuvinte, a susţine – ca Voltaire – că „evreii sunt proşti din fire" ar fi – tot după Voltaire – un semn de prostie. În aceeaşi epocă, alţi „enciclopedişti", d'Holbach, Denis Diderot şi Louis de Jaucourt, scriau şi ei despre „superstiţiile", „prostia", „ignoranţa" şi „imbecilitatea" evreilor („Hébreux stupides", „frénétiques imbéciles", „Asiatiques lâches et dégradés" etc.) (205, p. 193; 455, III, p. 114). În articolul „Evreii", publicat iniţial în 1756 şi inclus ulterior în *Dictionnaire Philosophique* (1764), Voltaire afirmase deja că „evreii sunt o naţie de ignoranţi" şi au şi alte defecte mari (vezi ***636***), dar, „cu toate acestea, ei n-ar trebui să fie arşi pe rug" (123, p. 745; 245, p. 304). Cu secole înaintea sa, papa Inocenţiu al III-lea (1198-1216) îşi începea bula *Sicut Iudeis* cu o formulă similară: „Cu toate că infidelitatea evreilor este fără limite condamnabilă, […] ei nu trebuie să fie cu desăvârşire nimiciţi, pentru ca creştinii să nu rişte să uite Legea pe care evreii neinteligenţi o poartă în cărţile lor inteligente". Papii care i-au urmat lui Inocenţiu al III-lea (Honoriu al III-lea, Grigore al IX-lea) au reiterat această idee (455, II, pp. 274-275).

În paranteză fie spus, în spatele acestei teorii pare să se ascundă o poziţie polemică faţă de o altă idee, curentă în epocă, şi anume că, indiferent de felul cum se purtau, evreii trebuiau să fie trataţi fără milă: ucişi sau alungaţi. Un vechi proverb german surprinde această mentalitate: *Macht nichts, der Jude wird verbrannt* („N-are a face,

evreul trebuie ars") (3, p. 25). Se conturează două strategii opuse şi simetrice: „Oricât de răi, evreii nu trebuie arşi" *versus* „Oricât de buni, evreii trebuie arşi".

Revenind, trebuie spus că nu a prevalat clişeul negativ, referitor la „prostia evreului" (***711***), ci acela (aparent) pozitiv, privind „inteligenţa" sa. Pentru a explica presupusa inteligenţă a evreului, pe lângă „predispoziţia naturală" a acestuia, Moses Schwarzfeld aducea în discuţie şi „cultura, ce fiecare [evreu] se sileşte a-şi însuşi". „De veacuri – comenta el, de data aceasta cu destulă îndreptăţire – obligativitatea instrucţiei primare a intrat în obiceiurile evreului." Într-adevăr, oricât de săraci sau umili ar fi fost, instrucţia religioasă a băieţilor evrei – de cum începeau să vorbească – ţinea de o tradiţie imuabilă. „Ştii cum e la noi – explică un locuitor al mahalalei evreieşti din Dorohoiul începutului de secol XX –, de cum începe copilul a mişca limba, trebuie să înveţe a citi, ca să ştie a se ruga" (197). „Lumea nu supravieţuieşte decât prin răsuflarea copiilor care studiază", se spune în *Talmud* (530, p. 83). Fenomenul nu a scăpat percepţiei unor români. „[Jidanca] face educaţia copiilor lor, care este la toţi în genere aceiaşi – scria un jurnalist pe la 1885 –; copilul de 3 ani este dat la belfer (***736***) de'l începe a învăţa carte jidovească şi toate cele ce depind de viaţa lor socială. Nu se află jidan sau jidancă care să nu ştie carte, după care apoi vin la şcoale româneşti, unde învaţă de rup pământul. Copilul de jidan nu-i copil, ci om în toată firea: la 8 ani este negustor şi a dat faliment, el nu ştie jocuri, nebunii, nu-l vezi cu mingea, cu arşice, zmeu, păsărele, el nici să stea toată ziua pe drumuri [precum copilul român], să vie sara acasă zicând că vine de la şcoală şi că-l doare capul de învăţătură, iar nu că era să-şi rupă gâtul pe gheaţă sau să se înece la scăldat, rămânând repetent, pe când jidănaşul este premiant" (***735***).

În drum spre şcoală (heder) (carte poştală, Polonia, cca 1900)

În fine, Moses Schwarzfeld aducea ca argument şi faptul că evreul a fost obligat de condiţiile istorice specifice în care a trăit să-şi „ascută inteligenţa", aceasta fiind „singura armă de apărare" a evreului faţă de „popoarele ce-l dispreţuiau şi prigoneau". În caz contrar, ar fi fost „ameninţat a peri în noianul de duşmani şi hărţuieli" (3, p. 44). Cu zece ani înainte, în 1882, încercând să determine trăsăturile „etnico-psichologice" ale evreului, aşa cum reies ele din „literatura populară israelită", Moses Schwarzfeld susţinuse aceeaşi idee, altfel însă formulată: „În timpul cruntelor persecuţii din Evul Mediu caracterul evreiesc s-a oţelit [vezi ***538***]. Mintea cea vecinic aţintită asupra loviturilor, ce trebuiau evitate, l-au făcut pe evreu mai pătrunzător şi mai în stare de a judeca darurile înţelepciunii; de a distinge între bine şi rău, între adevărata fericire şi nefericire. El, care a suferit atâta, […] consideră lenea şi prostia ca cel mai mare rău şi duşman al omului. În special, nimic nu e mai aspru judecat şi osândit ca prostia". Printre altele, Schwarzfeld exemplifică ultima sa afirmaţie cu două proverbe evreieşti: „Prostul e un necaz vecinic" şi „La venirea lui Mesia orice beteag se va vindeca, numai prostul nu, căci el nu-şi cunoaşte cusurul" (110).

În acelaşi an, 1882, Mihai Eminescu credea că, dimpotrivă, sub presiunea regimului de segregare şi persecuţie „sub care trăiau [evreii] în diferitele ţări ale Europei, din Evul Mediu începând şi până mai ieri", s-au creat „multe deprinderi rele ale neamului, multe scăderi de caracter", care s-au adăugat la calităţile „pe care evreii le vor fi având *ab antiquo*, de la strămoşii lor" (285, p. 184).

Aceeaşi discuţie se purta, cam în aceeaşi perioadă, în spaţiul cultural german. În 1888, de pildă, într-o polemică purtată cu Richard Wagner, scriitorul Gustav Freytag se întreba ce trăsături intelectual-morale se vor dovedi a fi „inerente" evreului (de exemplu, marea lui capacitate de a practica sofismul şi dialectica) şi care sunt doar rezultatul unor condiţii istorice nefavorabile (331, p. 71). La rândul său, Friedrich Nietzsche, vorbind despre „condiţiile amare" în care au trăit evreii din diaspora, admira la ei „acumulările de bogăţie spirituală şi de voinţă, care s-au adunat din generaţie în generaţie, prin şcoala suferinţei" (598, p. 296). Dimpotrivă, Otto Weininger era convins că „tarele evreimii" nu pot fi justificate prin „asuprirea brutală şi înrobirea la care au fost supuşi [evreii] pe perioada întregului Ev Mediu până în secolul al XIX-lea". „Numai spiritele de o superficialitate banală – scria el în 1902 – pot crede că omul ar fi format de mediul său înconjurător" (780, p. 515).

*

Pentru un personaj dintr-un roman al Ilenei Vulpescu (*Arta conversaţiei*, 1980), „mintea mobilă şi ascuţită" a evreilor, precum şi „spaimele şi umilinţele a două mii de ani de peregrinări" completează „fişa psihologică" a unui popor nevropat. Un text, chipurile, plin de condescendenţă faţă de situaţia evreilor de după

război este împănat de fapt cu diverse acuzaţii: „Mie nu mi se pare nefiresc ca nişte oameni [= evreii] care au fost atâţia ani înspăimântaţi şi umiliţi, pe lângă spaimele şi umilinţele a două mii de ani de peregrinări, în clipa când îşi pot reveni din spaimă şi umilire să fie cuprinşi de-un elan, de-o dorinţă, de-o exuberanţă, de-un fel de beţie de-a vrea să arate cine sunt şi ce pot. Mintea voastră mobilă şi ascuţită, în stare să creeze sisteme filozofice, să asimileze şi să explice sisteme filozofice, se avânta într-o ideologie [= comunistă] faţă de care românii se arătau reticenţi. Această ideologie era echivalentă pentru voi cu trâmbiţele care dărâmaseră zidurile Ierihonului, ea vă mântuise de nazism. Posturile nu le-aţi luat singuri; ele v-au fost date; vi le dădeam noi [= românii], din acel sentiment de culpă despre care ţi-am vorbit. Atâţia ani de spaimă şi umilire trebuiau plătiţi într-un fel” (765, p. 279).

De-a lungul secolelor, mulţi cărturari au încercat să găsească un răspuns rezonabil la întrebarea dacă antisemitismul prelungit a influenţat sau nu caracterul psiho-moral şi intelectual al evreilor. Şi, dacă da, influenţa a fost de natură pozitivă (cum credea Schwarzfeld) sau negativă (cum credea Eminescu)? Este o discuţie lungă şi complicată, imposibil de rezumat aici. Ea a fost cumva încoronată de teoria absolutistă şi, ca atare, abuzivă formulată simetric şi paradoxal de Jean-Paul Sartre: „Nu caracterul evreului creează antisemitismul, ci mai degrabă antisemitismul creează caracterul evreului”.

O inteligenţă primejdioasă

> „Evreii din România […] sunt inteligenţi, dar vicleni şi, urmărindu-şi numai interesele, caută să corupă moravurile.”

Fără îndoială, „inteligenţa evreului” este o calitate care a fost apreciată de români. Cum susţine un vechi proverb românesc, „un dram de minte este mai bun decât un car de frumuseţe” (Anton Pann, *Povestea vorbei*, 1847). Cel mai adesea însă, virtutea-stereotip („Evreul e inteligent”) se transformă într-un viciu-stereotip („Evreul e viclean”). Evreul este „inteligent, dar viclean”, zice Nicolae Iorga, atenţionându-l de primejdie pe ţăranul român (ziarul *Neamul românesc*, 5 iunie 1907). El este „isteţ”, dar „coţcar”, zice ţăranul din Maramureş cu un soi de invidie prost camuflată (206, p. 259). Câteodată, imaginea românului în ochii evreului este supusă aceluiaşi tip de anamorfoză: „Elogiu întors, spontan, în caricatură”, constată Norman Manea. „Inteligenţa adversarului nu înseamnă decât şiretenie” (828, p. 107).

„Atunci când îşi urmăreşte profitul – scria cronicarul spaniol Ibn Verga la sfârşitul secolului al XV-lea –, evreul este inteligent şi viclean” (455, II, p. 161). Evreul este inteligent, harnic şi cumpătat: „Prin muncă şi economie şi deci prin galbeni, [ovreiul] a ajuns la un fel de egalitate cu boierimea noastră”, susţinea, la rândul său, Alecu Russo în 1840. Dar „şărlătăniile, şiretlicurile şi înşelăciunile lui par a-i alcătui caracterul naţional” (366, pp. 109 şi 131). Evreii sunt „un popor activ şi inteligent” – declara Vasile Alecsandri în faţa Senatului României în 1879 –, dar „neobosit întru îndeplinirea misiunei sale” (465).

Cam în aceiaşi termeni scria în 1859 maghiarul Franz Liszt despre evreii est-europeni: „În ultimele douăzeci de secole, ei […] au avut grijă să-şi ascută inteligenţa în direcţia vicleniei şi înşelăciunii”. „Evreii sunt aşa cum erau în Evul Mediu: elemente ale societăţii dedate la înşelăciune, întotdeauna prefăcute şi viclene; ei

flatează vanitatea şi viciile societăţii, îi epuizează resursele şi îi dispreţuiesc slăbiciunile" (866, p. 535).

Într-un articol intitulat „Intelectualismul jidovesc" (apărut în 1922 în ziarul violent antisemit *Apărarea Naţională*, editat la Iaşi de A.C. Cuza şi Nicolae Paulescu) se spunea că „inteligenţa jidanului e curat materialistă, ocupându-se numai în găsirea de combinaţii care îi pot mări averea personală fără să facă nici un efort fizic, adică fără să furnizeze nici un fel de muncă productivă. Baza acestei inteligenţe este egoismul împins până la exces. Din cauza aceasta, inteligenţa jidanului, deşi intensă, e cu toate acestea mărginită în orizonturi strâmtorate. Astfel se poate explica fenomenul atât de curios că acest popor, care trăieşte de mai bine de trei mii de ani şi care tot timpul de când există s-a îndeletnicit numai cu ocupaţii intelectuale, n-a produs nici un geniu" (*cf.* 517, I, p. 94).

Prozatorul I.Al. Brătescu-Voineşti – a cărui convertire „de la pacifism la huliganism" a fost salutată cu entuziasm de Nichifor Crainic în 1938 – credea că evreii sunt inteligenţi (prin „ascuţirea minţilor elevilor"), dar făţarnici (prin „nevoia lor imperioasă şi permanentă de a ascunde adevărul"). Acestea ar fi caracteristici cultivate de evrei (prin natura credinţei lor), dar devenite „instincte" (ei se nasc, chipurile, cu o „viclenie naturală", specifică unor insecte parazite). Astfel de „daruri [în]născute şi cultivate" i-ar face pe evrei foarte bine dotaţi „pentru negoţ", „pentru presa politică" (ei fiind „bandiţi ai condeiului") şi pentru „profesiunea de avocat" (ei având „darul de a întortochia chestiunile, după interesul cauzei, cum nici prin gând nu i-ar putea trăsni unui neevreu") (I.Al. Brătescu-Voineşti, *Huliganism*, Bucureşti, 1938; *cf.* 693, I, pp. 135-149; *67*, p. 179). Într-o nuvelă a aceluiaşi prozator (*Contravenţie*, 1912), evreul Iosif Bailer, vânzător de gaz, este un personaj

simpatic tocmai „pentru că nu seamănă de loc a ovreiu […]. N-are nici agerimea de minte, nici isteţimea, nici îndrăzneala ovreilor, nici mai ales ahtiarea lor după bani” (766, p. 137).

Unii scriitori au asociat „viclenia naturală” a evreului cu cea a vulpii din blana căreia se fac tradiţionalele căciuli evreieşti. Astfel, şiretenia este localizată atât în capul evreului, cât şi pe capul lui. „În Bucovina mai puteţi vedea evrei purtând blană de vulpe la pălării”, spune un personaj dintr-un roman cu subiect românesc, scris în 1939-1940 de prozatoarea britanică Olivia Manning. „Aşa li s-a ordonat cu sute de ani în urmă, pentru a arăta că sunt la fel de vicleni ca o vulpe. Astăzi se amuză şi încă o poartă. E adevărat că sunt inteligenţi, dar se ţin deoparte; nu fac nici un rău nimănui” (789, p. 122). Şi F. Brunea-Fox a recurs la această asociere, într-un reportaj din Sighetul anului 1928, scriind despre căciula rituală (*stramlăh*) purtată de sabat de evreii din Maramureş: „Şi să mai spui că vulpea e şireată! Da, mai şireată decât toate naţiile, decât un franţuz, un neamţ, un englez, un belgian! Dar nu mai şireată decât un evreu! Decât cel mai umil evreu din Sighet, care o poartă [pe cap] în ziua cucernică, tot în 13 colţuri” (791, p. 68).

Pentru Emil Cioran, în 1936, evreii ar fi „cel mai inteligent”, „mai dotat” şi „mai cerebral popor”, dar şi „cel mai obraznic”, caracterizat prin „vampirism”, „agresivitate”, „cinism” etc. (512, pp. 130-144; vezi şi 513, p. 222). „Evreii se bucură de reputaţia unor inteligenţe alese, din care n-ar fi lipsind nici viclenia, dusă la nevoie până la diavolism”, scria în 1937 F. Aderca, preocupat de imaginea evreului în ochii românilor. „Această reputaţie nu e susţinută numai de duşmanii evreilor – în scopul de a-i prezenta cât mai periculoşi –, dar chiar de bieţii evrei înşişi” (510, p. 119).

Clişeul pozitiv basculează în contrariul său, păstrându-şi totuşi caracterul stereotip. Inteligenţa evreului, se crede, îi face viclenia mai

primejdioasă. Sociologii au observat existenţa acestei teme antisemite: „Evreul este o ameninţare serioasă tocmai pentru că este un adversar valoros” (424, p. 120). Aşa cum observă Leon Volovici, Emil Cioran îl elogiază pe evreu ca fiind un „adversar detestabil tocmai pentru forţa şi calităţile sale excepţionale şi unice” (67, p. 126). „Evreul este deştept”, se spune, dar îşi foloseşte această calitate pentru a-i înşela pe alţii, „pentru Gescheft”, pentru a se îmbogăţi. Căci, pentru evrei – zice un proverb german –, „deştept este cel bogat” (*Der Reiche ist klug, sagt der Jude*) (3, p. 67). Bogat acum, în prezent, pentru că – aşa cum susţine un proverb popular românesc (atestat în Oltenia) – „Jidanul nu dă nimic nici pe trecut, nici pe viitor, ci numai pe prezent” (253, III, p. 435).

2. Laşitatea evreului

Între resemnare şi răzvrătire

Când în anul 70 e.n. legiunile romane asediau Ierusalimul, istoricul evreu Josephus Flavius a adoptat – ca şi Ieremia la prima cădere a Ierusalimului – o poziţie de resemnare fatalistă: „A fost voinţa lui Dumnezeu, iar romanii au fost instrumentele Lui. A lupta împotriva romanilor a fost nu numai un lucru prostesc, dar şi rău” (278, p. 138). În chiar ziua comemorării primei distrugeri a Templului (9 Av), acesta a fost din nou distrus şi incendiat. La fel şi întregul Ierusalim. Evreii au fost masacraţi sau vânduţi ca sclavi. Mai rămăseseră doar câteva puncte de rezistenţă antiromană, printre care vestita fortăreaţă Masada, de lângă Marea Moartă. După lupte înverşunate şi un asediu prelungit, în anul 73 e.n., soldaţii Legiunii a X-a romane au reuşit să cucerească un

oraş gol: cei 960 de insurgenţi – bărbaţi, femei şi copii – au preferat sinuciderea umilinţei înfrângerii şi a captivităţii. Prin această sinucidere colectivă, Masada a devenit, pentru evrei şi nu numai, simbolul curajului şi al demnităţii umane.

Pentru poporul evreu au urmat două milenii de rătăcire în exil; două milenii în care Masada a rămas o simplă amintire istorică, un sindrom irepetabil (poate cu câteva excepţii; vezi nota ***442***); două milenii de persecuţii, umilinţe, expulzări şi pogromuri; două milenii de resemnare şi autocompătimire, în care chiar şi călăii şi-au manifestat adesea surprinderea faţă de pasivitatea victimelor. „Dar eu am dat din umeri şi-am răbdat,/ Căci a răbda e scrisa lui Israel", declară cămătarul evreu Shylock (W. Shakespeare, *Neguţătorul din Veneţia*, act I, scena 3). „Evreul suportă toate în tăcere"; el stă „cu capul în pământ", rezumă resemnarea două proverbe evreieşti (300).

Pe la mijlocul secolului al XIX-lea, economistul Thibault Lefèbvre descria astfel laşitatea, umilinţa şi lipsa de demnitate de care dădeau dovadă evreii din Ţările Române: „Nimic nu-i supără [pe evrei]; nici o vorbă nu-i descurajează, nici o insultă nu-i atinge. Ei primesc cu umilinţă sau cel puţin în tăcere observaţiile cele mai aspre, asprimile cele mai simţitoare şi câteodată cele mai nedrepte" (109, p. 113; 816, p. 307). Scriind în aceeaşi epocă despre mila pe care i-o insuflă evreul – „această fiinţă degradată şi rătăcitoare, alungată de pretutindeni, vârându-se şi plictisind, fiinţa aceasta pe care societatea a pus-o la index" –, Alecu Russo pare să continue ideea economistului francez: „Ovreiul [din Moldova] e bătut şi batjocorit de mulţime, josnicia lui târâtoare stă în faţa netoleranţei şi a prejudecăţilor sălbatice ale norodului, el n-are demnitatea amară a raselor decăzute; frica lui a ajuns proverbială" (366, p. 109). Când evreul reacţiona totuşi, românul se arăta uimit. În 1823, de exemplu, câţiva evrei au

îndrăznit să se apere în faţa agresiunii unor români. Slugerul Costache, vătaf la agie, a declarat cu acel prilej că evreii „trebuiau să se lase bătuţi, căci n-au nici un drept de a se apăra contra valahilor ţării, care astfel domnesc şi guvernează în patria lor” (395, p. 175).

Într-un memoriu din 1945, fostul primar al oraşului Cernăuţi, Traian Popovici, după ce descrie „întreaga gamă de împilări” la care au fost supuşi evreii în timpul războiului, conchide astfel: „E straniu cum de evreii au rezistat tuturor acestor şicane, urmăriri şi împilări. Nici o răbufnire de revoltă, nici o împotrivire, nici un act de sabotare, nici un murmur. Într-o resemnare cu soarta lor milenară, într-o dăruire mistică a tragediei, îşi purtau ca nişte umbre fugărite de furii destinul lor. În care rezidii umane îşi are refugiu suferinţa va rămâne pururi o enigmă” (693, II, p. 240).

*

Şi totuşi, cum se explică faptul că „frica evreului a ajuns proverbială” (în termenii lui Alecu Russo din 1840)? Cum se explică resemnarea evreilor în faţa discriminărilor, a expulzărilor şi a masacrelor la care au fost sistematic supuşi? Prin sentimentul lipsei unui stat al lor, care să-i apere şi în care să se refugieze? Sau prin sentimentul inutilităţii oricărei forme de rezistenţă, care mai degrabă ar amplifica numărul martirilor? Printr-o mentalitate fatalistă? Sau prin gândul înţelept că adevărata victorie nu se obţine opunând rezistenţă adversarului? (O înţelepciune de factură orientală: „Cuţitul nu poate să taie apa, pentru că apa nu-i opune rezistenţă”.) Cauza resemnării evreilor pare a fi legată de condiţiile istorice în care a trăit acest popor în exil. Atunci când cauza a dispărut, a dispărut şi efectul (452).

Când fiinţa naţională a evreilor era totuşi grav ameninţată, ei ieşeau din starea lor uzuală de pasivitate şi resemnare, încercând să-i îmblânzească pe prigonitori. Nu o făceau cu forţa muşchilor sau a armelor, ci cu cea a argumentelor sau a banilor. Însă nu întotdeauna cu succes. Cu jumătate de mileniu în urmă, în 1492, regina Isabela a Spaniei a hotărât – sub presiunea Inchiziţiei – să aplice o formă a „soluţiei finale": expulzarea totală şi definitivă a evreilor din regat. Capii puternicei comunităţi evreieşti din Spania s-au prezentat la palat, încercând să o convingă pe regină, pe de o parte, de fidelitatea evreilor faţă de patria lor adoptivă, Spania, iar pe de altă parte, de importanta lor contribuţie la viaţa economică şi culturală a regatului. Isabela nu prea s-a lăsat convinsă. Când însă membrii delegaţiei evreieşti au umplut masa din faţa ei cu pungi de galbeni, suverana s-a arătat dispusă să accepte târgul. Tradiţia spune că în acel moment Tomás de Torquemada – capul Inchiziţiei spaniole – şi-ar fi pus crucifixul deasupra pungilor cu bani, spunându-i reginei: „Mai vinde-L o dată pe 30 de arginţi!". În faţa acestui argument ideologic, regina Isabela a semnat decretul de expulzare a evreilor din Spania. A fost o experienţă traumatizantă. Circa 200.000 de evrei au fost nevoiţi să plece, rătăcind în căutarea altei patrii; 20.000 dintre ei au murit pe drum.

Evreul nu şi-a permis luxul să fie curajos. Primejdiile îl ameninţau practic de peste tot: din partea autorităţilor locale, dar şi a celor centrale, din partea populaţiei majoritare, dar şi din partea altor minorităţi, din partea catolicilor, dar şi a protestanţilor etc. De sărbătorile creştine ale Paştelui, frica de care suferea evreul devenea paralizantă. „Îi e frică precum evreului în Vinerea Mare", sună un proverb maghiar; sau: „De Vinerea Mare, să stai ascuns în casă", spune o zicală-povaţă a evreilor lituanieni. Câteodată, din interese

financiare, interveneau suveranii: „Evreii au pacea cumpărată de la rege”, sună un vechi proverb german. „Evreul trebuie să cumpere acel drept la viaţă – notează Léon Poliakov – pe care societatea creştină îl acordă ultimului bădăran” (455, I, p. 78). Alte proverbe şi zicători populare culese în centrul şi estul Europei completează imaginea evreului fricos: „Evreul poartă cizme cu pinteni ca să nu-l muşte iepurele”, „Pe zece evrei cu nasul mare îi vânezi ca pe iepuri” (proverbe germane); „Are evrei” [= îi e frică] (expresie germană); „De ce tremuri, jupâne Iancule? – Nu eu, pământul tremură”, „Jupân Leiba din fundul căruţei”, „Las’ să ziche el, numai eu să nu zic”, „Nu ştiu, n-am văzut, nici pe-acolo n-am trecut” (zicale româneşti referitoare la evrei; pentru toate, vezi 3, pp. 66-67).

Nu numai românii percepeau frica evreului, ci şi alţi minoritari care trăiau printre români. Mihail Sebastian, de pildă, îşi aducea aminte că în copilărie, în Brăila natală, grecii din oraş aruncau după el cu pietre, strigându-i bine-cunoscuta insultă „jidan fricos” (219, p. 29). Este o injurie preluată chiar şi de către evrei. La sfârşitul anilor ’50, când Nicolae Steinhardt era anchetat de Securitatea română, tatăl lui îi spunea: „Să nu fii jidan fricos, să nu te caci în pantaloni… Fii ţăran, ovreiaşule” (***311***, pp. 14 şi 25). „E un adevăr elementar că evreul poate fi bătut oricând de oricine – constata cu obidă F. Aderca –, ba şi copiii ştiu că «ovreiul e fricos»” (510, p. 151). Şulăm, vânzătorul ambulant de gaz dintr-o nuvelă a lui Liviu Rebreanu (*Cumpăna dreptăţii*, 1923), pare să fie prototipul acestei imagini (263, p. 220).

Scriitorul evreu care a încercat să detalieze chestiunea a fost Ronetti Roman, în textul *Două măsuri*, publicat în 1898: „Ovreiul cela cu caftanul şi perciunii, smerit şi sfiicios, lunecând ca umbra şi temându-se de fiecare umbră, cu ochii pe jumătate învăluiţi, ascuns în sine, parcă ar cloci o taină şi i-ar fi frică să nu i se ghicească – ovreiul cela este

un fenomen unic în istoria omenirii. […] Ars pe rug, căznit cu unelte înspăimântătoare, jefuit şi alungat, prigonit pretutindeni, de râsul oamenilor şi de batjocura copiilor, tremurând noaptea de grija zilei de mâine, şi ziua de groaza ce-i poate aduce noaptea, el totuşi trăia ca mai-nainte, ceva mai smerit, ceva mai sfiicios, dar tot el – ovreiul" (650, p. 71).

Cel care a deplâns, într-adevăr, proverbiala resemnare a evreilor a fost poetul Haim Nahman Bialik. Vizitând Chişinăul după cumplitul pogrom din 1903, el a compus celebrul poem *Oraşul măcelului*. Bialik nu deplângea nici violenţa oamenilor simpli, nici cinismul politicienilor, nici nepăsarea autorităţilor, ci milenara pasivitate şi resemnare a evreilor, statutul lor de victime eterne (267, pp. 410-411). „Ce vor de la mine" aceste „umbre pe zid"?, se întreabă Dumnezeu în poemul lui Bialik: „De ce îşi întind mâinile către mine?/ Nu are niciunul un pumn?". Nu numai „laşitatea celor care atacă" este la „originea pogromurilor", nota F. Aderca în 1920, dar şi „laşitatea celor atacaţi, care, convinşi că trebuie să fie masacraţi, nu se opun operaţiei sanguinare" (510, p. 39). Pogromul din 1903 de la Chişinău (şi implicit poemul-manifest scris de H.N. Bialik) i-a şocat pe evreii din această parte a continentului, intensificând emigrarea lor, mai ales spre America şi Palestina. Cei care au rămas pe loc au înfiinţat şi organizat primele unităţi evreieşti de autoapărare. A fost un act care a declanşat un proces istoric, de modificare a mentalităţii de veacuri a evreilor (vezi capitolul „Infanticid ritual").

Într-un eseu controversat (*Un peuple de solitaires*, 1956), Emil Cioran a întors mănuşa pe dos. În stilul său paradoxal, el a transformat viciul în virtute. Proverbiala şi ridicola frică a evreilor a devenit „temeritatea şi nobleţea fricii lor": „Luptători din vocaţie – [poporul evreu] e cel mai războinic dintre popoarele civile […] Confortul

limitelor le este străin [evreilor]: înţelepciunea lor e înţelepciunea exilului, cea care te învaţă cum să învingi când toţi te sabotează, cum să te crezi ales când ai pierdut totul: înţelepciune a sfidării. Şi cu toate acestea au renume de laşi! E drept că n-ar putea invoca nici o victorie spectaculoasă: dar însăşi existenţa lor – nu-i oare o victorie continuă, teribilă, ce n-are nici o şansă să se isprăvească? Să le tăgăduieşti curajul înseamnă să nesocoteşti temeritatea şi nobleţea fricii lor, care la ei nu e retragere, ci expansiune, început de ofensivă. Căci ei, spre deosebire de laşi şi umili, au convertit această frică în virtute, în principiu de mândrie şi de cuceriri. Nu este moleşită ca a noastră, ci vânjoasă şi ispititoare, făcută din mii de spaime transfigurate în fapte" (310, pp. 73-75).

Probabil că, în acest caz, Cioran a fost influenţat de Nietzsche, mai ales cel din eseul *Vom Volke Israel* (*Despre poporul Israel*). Filozoful german vorbea şi el despre „curajul evreilor", ascuns „sub haina unei supuneri umile", şi despre „eroismul lor", care „întrece virtuţile tuturor sfinţilor", având la bază principiul *sperneri se sperni* („dispreţuieşte faptul că eşti dispreţuit"). Posedând „anumite virtuţi, care ar fi taxate astăzi cu plăcere drept vicii", evreii vor ajunge să „domine Europa" – credea Nietzsche –, dar nu „prin forţă fizică" şi nici purtând „arme frumoase în jurul corpului", nu prin „cucerirea Europei" şi nici prin „vreo altă formă de violenţă", ci prin „acumulările de bogăţie spirituală şi de voinţă, care s-au adunat din generaţie în generaţie, prin şcoala suferinţei" (598, pp. 296-302).

Şi pentru Goethe – cel imaginat de Thomas Mann în romanul *Lotte la Weimar* (1936-1939) – înţelepciunea dată de „suferinţa" (gr. *pathos*) evreului se opune „eroismului". „Evreii sunt patetici, dar nu sunt eroici", remarcă personajul Goethe după ce descrie un sinistru pogrom din secolul al XIV-lea căruia i-au căzut victime mulţi

„fii ai lui Israel” din oraşul german Eger. „Vechimea rasei lor şi experienţa – continuă el – îi îndeamnă să fie înţelepţi şi sceptici, ceea ce este tocmai contrariul eroismului, şi într-adevăr în vorba evreului celui mai obişnuit există o anumită înţelepciune şi o anumită ironie – şi totodată o înclinare profundă către patos. Cuvântul acesta însă trebuie luat aici într-un sens foarte precis, şi anume în sensul de suferinţă, patosul iudaic este o emfază a suferinţei, care nouă ni se pare de multe ori grotescă şi chiar ciudată şi respingătoare […]” (785, p. 389).

Pentru G. Călinescu, fobiile evreului ar fi justificate istoric: „În bimilenara lor dramă – scrie criticul, comentând romanul lui Emil Dorian *Profeţi şi paiaţe* –, evreii au cunoscut pogromuri adevărate şi e greu de a-i vindeca de fobie” (130, p. 851). Paradoxal, frica evreului generează uneori curajul său disperat. Cel puţin aşa stau lucrurile în cazul hangiului din Moldova de Nord, Leiba Zibal, din nuvela lui Caragiale *O făclie de Paşti* (1889). „Spaima are adesea efectele curajului”, susţine Călinescu. „Leiba Zibal aparţine unei rase bătrâne, cu nervii zdruncinaţi şi cu imaginaţia înspăimântată de lungi persecuţii. Nu e rar evreul fricos prin atavism şi suspector de «goi» [= neevreu]”. Refăcând fişa clinică a neurasteniei „evreului colectiv” şi cea a „evreului individual” Leiba, Călinescu decelează două tipuri calitativ diferite de frică. „Evreii normali sunt timoraţi în forme defensive, văităreţi, acomodanţi […]. Zibal suferă de spaimă atavică şi de teroare cronică de origine traumatică” (130, p. 496). De aici s-ar naşte curajul ieşit din comun al hangiului evreu, care-l răpune pe argatul Gheorghe chiar în noaptea de Înviere, atunci când de regulă evreii erau cei răpuşi. Evident, *frica* este personajul principal al nuvelei lui Caragiale. Nu e de mirare că, atunci când regizorul Radu Gabrea a realizat un film după această poveste, el a simţit nevoia să pună acest

termen chiar în titlu: *Fürchte Dich Nicht, Jacob!* (*Nu-ţi fie frică, Iacob! / Fear Not, Jacob!*, film artistic de lung metraj realizat în Germania de Vest în 1981).

Tot un hangiu din nordul Moldovei este şi Iţic Ştrul, de data aceasta protagonistul unei nuvele de Liviu Rebreanu (*Iţic Ştrul, dezertor*, 1920). Iniţial, şi el pare că suferă de o spaimă atavică: „Viteaz nu se născuse Iţic Ştrul, ci fricos şi bănuitor. Un copil de se răstea la dânsul, începea să-i joace barba şi să-i ticăie inima. În Fălticeni lumea îl poreclise «iepurele». În clipa când doctorul comisiei de recrutare a zis «slăbuţ, dar tot bun», Iţic a leşinat. Numai gândul că va merge la război îl îngrozea. Era convins că are să moară când va auzi întâiul bubuit de tun. Cu o zi înainte de-a porni din garnizoană, şi-a luat rămas bun de la nevastă, de la cei şase copii, de la toţi vecinii şi cunoscuţii, plângând ca o babă". Ulterior însă, fiind pe front, spaima paralizantă s-a transformat în opusul ei, într-o „îndrăzneală sălbatică". Atenţionată de comandantul brigăzii, nevasta lui Iţic „i-a trimis o carte poştală, rugându-l frumos să-şi mai astâmpere vitejia, c-or să-i rămâie copiii pe drumuri" (263, pp. 172-174).

Cinofobia şi licofobia

> „Câinii […] îmi provoacă, atunci când îi văd, o incontrolabilă, imensă, violentă şi câteodată paralizantă teroare."
>
> Matei Călinescu, *Viaţa şi opiniile lui Zacharias Lichter*, 1969

Câinele este cel mai bun prieten al omului. Nu şi al evreului. Dimpotrivă. Pentru imaginarul colectiv,

frica de câini a evreului a devenit proverbială. În paremiologia populară poloneză, un om fricos este „Curajos ca un evreu în faţa câinilor” (70, p. 179).

Dar de unde provine cinofobia de care suferă evreii? La sfârşitul secolului al XIX-lea, folcloristul bucovinean Dimitrie Dan credea că evreul n-ar suferi de o spaimă fizică faţă de câini, ci de una metafizică. Pentru evreii ortodocşi, câinele ar fi un animal impur, asociat lumii de dincolo. Ei nu se pot ruga cu un câine în casă, nici nu pot să-l atingă, „căci prin aceasta s-ar spurca”; iar dacă o evreică, după ce face baia rituală, se întâlneşte cu un câine pe drum, trebuie să se întoarcă şi să se recufunde în feredeu (*micva*) (126, pp. 14 şi 31). „Evreii – scria Dimitrie Dan – ţin la credinţa că sufletul acelui ce în viaţă a greşit, după moarte va intra într-un câine. Câinele este alungat de evrei. Prin urmare, sufletul acelui om păcătos îşi ispăşeşte destul de amar păcatele trupului prin petrecerea în aceste animale şi se mântuieşte abia după pristăvirea [= moartea] lor. Această credinţă explică teama evreilor de câini” (126, p. 31). „Să nu loveşti câinele – spune o veche credinţă evreiască –, pentru că nu poţi să ştii al cui suflet se ascunde în el” (546, p. 11).

Caricatură antisemită (carte poştală germană, cca 1900)

Tot la sfârşitul secolului al XIX-lea, un alt folclorist din Moldova, Moses Schwarzfeld, a abordat şi el problema „groazei de câini ce are

evreul”. El a dat o explicaţie mai pragmatică decât D. Dan: „De nimic, în adevăr, nu avea evreul atâta groază ca de câini; căci câinele era instrumentul cel mai orb şi cel mai comun, zilnic, în mâna creştinului, până în epoca modernă şi chiar în epoca aceasta. Micii ştrengari asmuţeau dulăii asupra gârbovitului evreu cu «marfo, marfo»; marii nătângi, slugi şi gospodari, nu-şi făceau mai puţin haz când evreul era înşfăcat de dulăii lor şi-i rupea haina sau îi sfâşia carnea” (3, p. 370). Motivaţia dată de Moses Schwarzfeld nu este lipsită de oarecare temei. Bun cunoscător al obiceiurilor ţărăneşti din nordul Moldovei, Mihail Sadoveanu a inclus un astfel de episod în romanul *Floare ofilită*, scris în 1905: „Bădie Vasile! strigă deodată Mihai; să vezi, am învăţat pe [câinele] Turmei să apuce pe jidani de fundul pantalonilor… Să vezi ce frumos! O dată – hap! şi jidanul: oi! şi numai se lasă la pământ, iar Turmei se-nvârte hămăind în jurul lui, dar de muşcat nu muşcă” (377, p. 148). Şi câinele Bălan, din nuvela omonimă a lui Nicolae Gane, este învăţat să sfâşie – anteriile ţiganilor, de data aceasta.

Cinofobia era o „boală profesională”, de care sufereau mai ales micii negustori ambulanţi, „neguţitorii cu din picioare speculaţii”, cum erau denumiţi în actele oficiale de la începutul secolului al XIX-lea (777, p. 72). E vorba mai ales de boccegiii evrei, nevoiţi să bată uliţele necunoscute ale unor sate şi târguri, pentru a vinde mărunţişuri şi haine vechi („Marfă ruptă gata, pe un sfanţ bucata”, cum zicea Cilibi Moise, el însuşi telal; *cf.* 649, p. 16). „Când intră evreul în sat, latră câinii”, sună un vechi proverb german (3, p. 77). Cauza reacţiei agresive a câinilor din sate nu este, cum s-a spus, mirosul aparte al evreului, în special, ci al străinului, în general. Orice străin de sat, şi mai ales unul venit din alt mediu (urban), este tratat similar de câinii satului. El poate să nu se teamă doar într-un sat fără câini: „Găseşte sat fără câini şi

umblă fără ciomag", spune un proverb cules de Anton Pann (*Povestea vorbei*, 1847). Un călător francez printr-un sat românesc ajunge, evident, în aceeaşi postură ca un negustor ambulant evreu: „Străin, […] încungiurat de vro douăzeci de câni, care vroiau numaidecât să afle ce gust are carnea de franţez" (V. Alecsandri, *Balta Albă*, 1847; *cf.* 444, p. 207). La fel păţesc şi soldaţii muscali în timpul „invaziunii ruseşti din 1828": „[Câinele-lup] Bercea nu s-a putut împăca nicidecum cu muscalii; sărea la ei când îi vedea trecând pe la poartă" (824, p. 255). În schimb, faptul că un om nu e lătrat de câinii satului este, pentru mentalitatea populară, un simptom de non-alteritate, de apartenenţă la acelaşi neam. „Francezii şi românii sunt cu adevărat din aceeaşi rasă – îi explica în 1918 un ţăran român francofil generalului Berthelot –, căci atunci când soldaţii francezi trec printr-un sat românesc, câinii nu latră" (670, p. 175).

Theodor Aman, ilustraţie la *Balta albă* (1857) de Vasile Alecsandri

„Bocceagiii, al căror număr e mare – scria Alecu Russo despre Iaşii şi locuitorii lui în 1840 –, îşi strigă marfa, ducând după ei din uliţă în uliţă, din ogradă în ogradă, o potaie de câini, care par a avea, mai ales asupra ovreilor, aceleaşi prejudecăţi sălbatice şi brutale pe care le are poporul nostru" (366, p. 127). Or, pentru ţăranul român, „omul pe care-l latră câinii vrăjmaş e răutăcios" (184, p. 420). Această imagine cotidiană a devenit un loc comun în literatura folclorică din registrul comic.

„De ce să mă amuz de păţania telalului [= negustorului ambulant] ovrei asupra căruia s-au năpustit cânii?”, se întreabă un personaj din romanul lui I. Peltz *Ţară bună* (1936). Snoavele populare cu acest subiect au fost rescrise pentru gustul târgoveţului şi al mic-burghezului. Vezi „cânticelul comic” *Herşcu Boccegiul* al lui V. Alecsandri, interpretat de Matei Millo în 1851, la Teatrul din Iaşi (427, p. 51), sau „anecdota piperată” *Cânele ovreului*, versificată de G. Topîrceanu în maniera „anecdotelor populare” publicate de Theodor D. Speranţia în 1888:

Într-un an, cândva-ntr-o vară,
Nu ştiu unde, în ce sat,
Un ovrei mergând cu marfă
Într-o curte a intrat.
Şi cum intră el pe poartă
Cu bagajul la spinare,
Hop, îi sare înainte
Un dulău urât şi mare.

Boccegiul Iţic este înspăimântat de câinele Grivei, care latră întruna. E nevoit să intervină ţăranul român, care:

Dă c-o piatră după câne
Şi-apoi zice: – Nu te teme!
Ţine-ţi inima, jupâne!
Nu ştii vorba românească
De la moşi-strămoşi lăsată,
Că un câne care latră
Nu te muşcă niciodată?
– Ştiu pruverbul, zice Iţic,
Că-l avem şi la ovrei,
Ştiu prea bine… dar e vorba
Dacă-l ştie şi Grivei! (440, p. 64).

Am văzut că, de regulă, evreul este considerat deştept şi că, în imaginarul colectiv, acesta este un

stereotip foarte puternic şi stabil. Or, în cazul snoavelor care ridiculizează frica evreului, el devine brusc naiv, dacă nu chiar prost. Laşitatea proverbială a evreului îi anulează inteligenţa proverbială, transformând-o în opusul ei. Astfel, un clişeu foarte puternic referitor la frica evreului este în stare să răstoarne un alt clişeu puternic, referitor la inteligenţa acestuia. Iată un mic exemplu, preluat dintr-o snoavă versificată de Speranţia în 1888: un evreu ţipă îngrozitor, plângându-se că un copil l-a lovit şi i-a scos ochiul. Când i se atrage atenţia că abia a fost atins la călcâi, nu la ochi, el răspunde:

> – Las' călcâi să fie, ş-apoi? Da-i frumos?
> De-ar fi fost acolo ochiul, nu l-ar fi scos? (80, p. 133).

În unele producţii folclorice, pădurea ia locul târgului, lupul ia locul câinelui, iar licofobia evreului ia locul cinofobiei. Frica de care suferă evreul rămâne aceeaşi, şi aceeaşi rămâne şi naivitatea lui. Într-o snoavă populară răspândită în folclorul românesc, *Puşca jidanului*, întâlnindu-se cu un lup într-o pădure, un evreu şi-a pus băţul la ochi, ca pe-o puşcă, zicându-şi că lupul va crede că este vorba de o armă de foc şi va fugi. Din întâmplare, în timp ce evreul îl ţintea pe lup cu băţul, un vânător chiar l-a împuşcat pe lup, omorându-l.

Lăutari evrei cântând bucuroşi că vânătorul a împuşcat lupul (carte poştală germană, cca 1900)

– Uit-te ce drăcie
Nici în minte să nu-ţi vie,
Băţul meu din Dărăbani,
Care-l am de zece ani,
A fost cot, a fost biciuşcă,
Dar nici n-am gândit că-i puşcă!
(80, pp. 140-142; 443, II, p. 1592).

Şi în folclorul ucrainean sunt atestate multe snoave având ca subiect „frica obsedantă de lupi a evreului” – cum notează etnologul Petru Caraman –, spaimă care „atinge incredibile aspecte ale paroxismului” (184, pp. 162-163). Când ţăranii ucraineni voiau să colinde negativ (să „descolinde”) pe cârciumarul evreu din sat, ei încercau să-l sperie, descriind într-un mod hiperbolic cum cârciuma este pândită de un lup gigantic: „Lângă cârciumioară, îmi şade la pândă cogeamitea lupul:/ Aiastă namilă de lup mi-ţi are nişte picioroange taman cât stâlpii;/ lăboaicele cât nişte căpăcioaie;/ o piele aşa de groasă, de parc-ar fi curea de harapnice;/ o codoaie aşa de stufoasă, cât cogea fuiorul;/ o căpăţână cât piua de mare;/ urechioarele, cât frunza de brusture;/ ochii mari, cât nişte cepoaie;/ nişte dinţi colţaţi, cât teslele de mari;/ testiculele, cât nişte ulcioare;/ penisul gros, cât un drug;/ posteriorul, cât hornul casei!” (184, p. 49). Există o voluptate a sperierii evreului fie cu apariţia lupului (de exemplu, Moş Nichifor Coţcariul – personaj din nuvela omonimă a lui Ion Creangă – o sperie astfel pe evreica Malca; 457, p. 237), fie cu apariţia tâlharilor. Iată o snoavă populară preluată de Vasile Alecsandri pe la jumătatea secolului al XIX-lea: un surugiu vrea să-şi bată joc de evreul pe care-l transportă. Speriindu-l că vin tâlharii, căruţaşul îi cere lui Leiba să se ascundă „în fundu’ căruţei”, sub o cergă, ca şi cum ar fi un morman cu „stecle stricate”. Prefăcându-se că este tâlharul însuşi, surugiul loveşte în cergă cu o prăjină, bătându-l pe

evreu. „Jidanu face zinichi, zinichi, zinichi, adică sună a steclă ca să înşele tâlharii” (427, p. 74).

Şi în folclorul de iarnă al polonezilor, lupul îl agresează pe evreu. În timpul ritualurilor mascate de Crăciun, cel mascat în evreu şchioapătă, plângându-se că a fost fugărit de un lup, care l-a „scurtat de un picior” (70, p. 158). Interesant este faptul că în legendele populare româneşti lupul nu îl hăituieşte pe evreu, ci pe Diavol, muşcându-l de călcâi (259, p. 25). Nu ar fi aceasta singura asemănare între portretul „evreului imaginar” şi cel al Diavolului, nici singura legendă referitoare la deficienţele evreului la mers. De fapt, în această privinţă s-a dezvoltat o întreagă mitologie. Mai ales în spaţiul german a supravieţuit clişeul potrivit căruia evreii ar suferi de platfus. Dramaturgul elveţian Max Frisch utilizează în piesa *Andora* acest clişeu. Adepţii explicaţiilor raţionaliste susţineau că această pretinsă „malformaţie evreiască” s-ar datora excesului de urbanizare a evreilor (*citification*, cum au numit-o unii comentatori) şi statului prea mult în picioare în cadrul activităţilor comerciale pe care le practicau (o „boală profesională” deci, combinată cu una „socială”) (678, pp. 38-49; 697, p. 86). Prin urmare, deficienţele evreului care îl împiedică să facă armata ar fi, zice-se, mai multe: un viciu etic (laşitatea), unul psihic (frica) şi un viciu fizic (platfusul).

„Oastea jidovească”

La sfârşitul secolului al XIX-lea, vorbind despre viciile evreilor în general (cu referire specială la cei bucovineni), folcloristul D. Dan a observat faptul că evreul s-ar teme de câini (şi de lupi, adaug eu) şi de arme: „Frica lor proverbială mai ales de câini şi de arme a dat naştere la multe anecdote hazlii” (126, p. 7). În snoava populară prezentată deja mai sus, *Puşca jidanului*, sunt

surprinse ambele fobii. Într-o altă snoavă, un evreu (zaraf sau negustor) trebuie să traverseze cu căruţa o pădure plină de tâlhari. Ca să nu fie prădat, el îşi procură arme ca un om curajos, dar, când apar tâlharii, se comportă ca un om laş. Iată o astfel de anecdotă, inclusă de Alecsandri în două dintre textele sale:

> Tâlharii opriră caii şi se apropiară de brişcă.
> – Măi târtane, zise unul din ei, pentru cine ai luat armele aceste?
> – Pentru tâlhari, răspunse zaraful.
> – Noi suntem tâlhari.
> – Poftim, mă rog – şi jidanul dete îndată armele (*Istoria unui galbân*, 1867; *cf.* 444, p. 21);

sau:

> Iată Leiba cel avan,
> Care poartă harţagan [= iatagan].
> Iată Leiba cel din cuşcă,
> Care poartă la drum puşcă
> Şi când vede un român,
> Armele-şi ascunde-n fân (*Surugiul*; *cf.* 427, p. 74).

Şi în alte texte satirice populare umorul e generat de frica de tâlhari a negustorului („Negustorul vinde cu cotul şi hoţul îi fură cu totul”, spune un proverb românesc; *cf.* 796, V, p. 442) şi de discrepanţa dintre, pe de o parte, aparenţa de curaj şi, pe de altă parte, laşitatea de care dă dovadă evreul:

> Ei [= tâlharii] când se repezeau,
> Perciunii ni se sbârceau,
> Iar noi când ne repezeam,
> Nasurile ni le turteam.
> Voinicoşi eram şi noi,
> Dar ei dau ca’n păpuşoi,
> Ei dau cu praf [de puşcă] şi cu plumb,
> Noi cu colbul de pe drum,
> Ei da’n noi cu nesce druci,

Subiectul acestei snoave a fost preluat tot de V. Alecsandri în *Herşcu Boccegiul* (1851). Fiind „voinicos, da' fricos", Herşcu descrie pericolele care îl pasc pe micul negustor evreu care se încumetă să traverseze cu căruţa „Codru Herţii cel de moarte,/ La jidani-i duşman foarte". Această pădure din nordul Moldovei era unul dintre locurile cunoscute ca fiind „moartea jidovilor" şi „duşmanul perciunilor": „Acolo o perit jupânu Iţichi Zarafu, care era tare voinicos şi, chind se mânia…, de frichi fugea pi deal ca pi vale; şi jupânu Solomonichi harabagiul, care purta totdeauna la drum un harţagan mare pentru volintiroi [= eterişti], şi chind se întâlnea cu dânşii… le da degrabă harţaganu, ca să nu se facă primejdie" (427, V, p. 54). De la expresia „voinicos, da' fricos" şi până la localizarea acţiunii în Codrul Herţii şi la spaima de tâlhari a boccegiului evreu, toate motivele par să fie preluate din textul interpretat de personajul „Ovreiul" din cadrul jocului popular de păpuşi, text cules de folcloristul G. Dem. Teodorescu, în 1884, din mahalaua bucureşteană Crucea-de-Piatră (23, pp. 141 ş.u.).

În spatele tonului persiflator al snoavei sau al jocului de păpuşi se află, de fapt, o cruntă realitate: epoca abundă de documente privind uciderea şi prădarea de către tâlhari a evreilor negustori şi meseriaşi care circulau pe drumurile dintre târguri (5, 43, 124). Aceste crime erau considerate „convenabile", pentru că – evreii nefiind nici creştini, nici români – tâlharii nu intrau în conflict nici cu legile creştineşti, nici cu cele laice. Pe la începutul secolului al XVIII-lea, de pildă, Dimitrie Cantemir scria: „Să omoare sau să prade un turc, un tătar sau un evreu, [moldovenii] socotesc că nu este un păcat şi, cu atât mai puţin, fărădelege" (*Descriptio Moldaviae*, XVII).

Pe la 1780, consulul austriac Ign. St. Raicevich scria la rândul lui că românii nu consideră un păcat jefuirea unui necreştin sau chiar a unui creştin neortodox (378, p. 36). Această *forma mentis* a supravieţuit şi în secolul al XIX-lea şi chiar în secolul XX (***266***): „Bandiţii – scria Iuliu Barasch în urma traversării Moldovei în 1841 – credeau, în vremile trecute, că nici nu trebuie să fie daţi judecăţii pentru un omor săvârşit asupra unor evrei". Astfel de crime, adaugă Barasch, „nu rar se întâmplă şi acuma în Moldova". Această situaţie a dat naştere poreclei *ben-hacudeş*, pe care o purta evreul orfan al cărui tată a fost ucis de o bandă de tâlhari (194; vezi şi capitolul „Xenocid ritual?"). Spaima de care sufereau călătorii evrei era deci perfect justificată.

Evrei polonezi în Garda Naţională (gravură, cca 1831)

„Ai văzut tu vreodată jidan să tragă cu puşca!”, spune un personaj din proza lui Panait Istrati (723, p. 584). O seamă de proverbe şi zicători probează imaginea-stereotip a evreului fricos şi, ca atare, lipsit de aptitudini războinice: „Cal verde, armean cuminte şi jidan puşcaş nu se poate”, „Jidan călare şi grec verde dracul a mai văzut”, „E un erou, măcar că e ovrei” (proverbe româneşti; *cf.* ***293***; 3, p. 38; 80, p. 139); „Se grăbeşte ca evreul la război”, „Îndemânatic ca un evreu cu puşcă (sabie)”, „Inutilă precum o sabie la un evreu”, „Femeile, broaştele şi evreii – ce mai războinici!” (proverbe poloneze; *cf.* 70, p. 179; 127, p. 90; 455, I, p. 230). Probabil că imaginea – adevărată sau nu – a „evreului fricos şi pacifist” a fost mai pregnantă în spaţiul românesc, unde a contrastat cu imaginea – adevărată sau nu – a „românului viteaz şi războinic”. Călătorii străini prin Ţările Române au conturat această a doua imagine, căreia Marcus Bandinus i-a găsit prin 1647 o formulare sintetică: românii ar fi „născuţi pentru război” (655, p. 332; vezi şi 652, pp. 15-34).

Caricatură cu evrei înrolaţi în miliţia locală poloneză (mijlocul secolului al XIX-lea)

Una dintre cele mai ilare imagini este cea a unei „oşti jidoveşti” îngrozite de lătratul câinilor. Două proverbe româneşti rezumă această imagine:

„Jidanii când au mers la resboi, au zis să se lege câinii” şi „Leagă câinii de gard să treacă armata noastră” (3, p. 37). În 1890, folcloristul Dumitru Stăncescu a publicat snoava *Jupân Leibu voinicos, puţintichi cam fricos*. Ajunsă la marginea unui sat, „oastea evreiască” a cerut primarului „să le dea vreo câţiva dorobanţi, ca să-i apere de câini, până vor trece dincolo de sat”. La refuzul primarului, soldaţii evrei au luat hotărârea eroică de a traversa satul în vârful picioarelor, ca să nu îi simtă câinii (184, p. 50).

În 1891, Theodor Speranţia a versificat o asemenea „anecdotă populară”, intitulând-o *Jidanii la bătălie*. Întreaga „armată evreiască” este parodiată, folosindu-se – cum crede etnologul Petru Caraman – unele elemente „de inspiraţie pur folclorică”: evreii sunt „Pe coceni încălecaţi,/ De păreau curat soldaţi”, conducătorul oştirii merge călare „pe-un codoi/ de măturoi”, iar soldaţii suflă nu în goarne, ci „în foi de ceapă”. Armele oştenilor (suliţe din lemn de tei, puşti de soc, foarfeci) fac şi ele parte din registrul burlesc: „Toţi aveau legat la gât/ Câte-un foarfece-ascuţit,/ Pe vrăjmaş când l-or vedea,/ Iute-n foarfece să-l ia/ Şi să-l taie mărunţel,/ Precum tai la pătrunjel” (***702***). În mod firesc pentru structura acestei „jidaniade” eroicomice, oastea clachează de spaimă la primul lătrat de câine: „– N-auzi, bade? Latră-un câine!/ Fugi degrabă, mergi de-l leagă,/ Că se tem voinicii noştri,/ Că se teme oastea-ntreagă!”. Cum ţăranul refuză să lege câinele de gard, „oastea jidovească” apelează la soluţia cunoscută: „Să tocmim vreo doi români,/ Ca să meargă cu oştimea/ Şi s-o apere de câini” (184, p. 163). Într-o altă snoavă populară, publicată în 1893, este luată în derâdere „viteaza” armată evreiască, ai cărei soldaţi „trăgeau cu puşca şi, când auzeau pocnind, tot ei cădeau jos, strigându-şi părinţii şi văitându-se că au murit” (184, p. 50).

Pentru imaginarul colectiv, evreul este un negustor tipic şi un soldat atipic. Ca atare, el nu se va lupta „soldăţeşte”, ci „negustoreşte”, cum cântă personajul evreu Bercu, la colindatul mascaţilor din Moldova: „Oi săracii jidanii noştriii!/ Cum se bat negustoreştiii” (184, p. 50; 491, p. 384). În Europa Centrală a secolului al XIX-lea (Austro-Ungaria, Polonia etc.), odată cu obligativitatea evreilor de a satisface serviciul militar, au început să apară caricaturi care îl ridiculizau pe soldatul evreu (254, fig. 3). O litografie imprimată la Viena în 1848 prezintă câţiva evrei din Garda Naţională, înarmaţi până în dinţi, fugind îngroziţi de un câine cu care se joacă doi copii (135, p. 159).

Soldaţi evrei în Garda Naţională speriaţi de un câine (litografie de H. Gerhart, Viena, 1848)

Se pare că, în bună parte, satirele de acest gen – în care este persiflată spaima evreului de câini (lupi) sau de tâlhari (arme) – au pătruns în folclorul românesc de la slavii din nord şi nord-est. În special satira în versuri *Războiul jidănesc* (în poloneză, *Wojna żydowska*) cunoaşte foarte multe şi vechi variante poloneze, ucrainene şi bieloruse. În 1892-1893, cunoscutul poet şi folclorist ucrainean Ivan Franko a publicat în limba polonă un important studiu pe marginea temei în discuţie. Sub titlul *Plecarea evreilor la război*, acest poem satiric a fost pentru prima dată tipărit la Cracovia,

în 1606 (184, pp. 46-50; 445, pp. 48 şi 56). Din folclorul rural, snoava a pătruns în folclorul urban, a fost versificată de scriitori minori şi a umplut calendarele şi almanahurile populare din secolele XVIII-XIX.

În imaginarul colectiv românesc, evreul nu este singur în această postură umilitoare. Îl acompaniază celălalt prototip al „străinului", ţiganul. Într-adevăr, multe snoave populare româneşti satirizează paralizanta frică a ţiganului de animale sălbatice (inclusiv de lupi) sau de adversari înarmaţi. La sfârşitul secolului al XVIII-lea, în epopeea *Ţiganiada*, Ion Budai-Deleanu a descris caricatural „oastea ţigănească", pornită să se bată cu armata turcă. Temele nu sunt foarte diferite de cele din snoavele referitoare la spaima evreilor. De pildă, înarmaţi până-n dinţi, ţiganii îi cer domnitorului Vlad Ţepeş să fie păziţi de români pe drum, ca să nu fie atacaţi de tâlhari (709, p. 530).

*

Interesant este faptul că şi în imaginarul colectiv al Europei Occidentale apare motivul „oastea evreiască", mai ales în secolele XIV-XVII. În mod cumva paradaxol, această armată imaginară nu era privită batjocoritor, ci receptată ca o ameninţare autentică. La jumătatea secolului al XIV-lea, de exemplu, Jean de Mandeville (*The Voyages and Travailes of Sir John Mandeville Knight*, prima traducere în engleză în 1496), autor foarte citit în secolele următoare, susţinea că undeva în China, înconjurate de lanţuri muntoase, s-ar afla cele zece triburi ale evreilor. „Când va veni Anticristul", adaugă Mandeville, aceste triburi pierdute se vor uni cu „toţi evreii care locuiesc în diferite părţi ale lumii". „Creştinii le vor fi supuşi evreilor –

conchide Mandeville –, aşa cum ei le sunt acum supuşi creştinilor."

Ameninţarea militară pe care, chipurile, o reprezentau evreii a îmbrăcat şi alte forme în mentalitatea epocii. La sfârşitul secolului al XVI-lea, de pildă, Nicolas de Nicolay scria că evreii alungaţi cu un secol în urmă din Spania şi Portugalia i-ar fi învăţat pe turci să facă diverse arme, muniţii şi maşini de război care fac mari pagube în rândul creştinilor (*The Navigation Into Turkie*, 1585). În orice caz, în secolele XVI-XVII, în vestul continentului, poveştile despre „armata evreiască" erau destul de confuze. În unele dintre ele, evreii se aliau cu turcii împotriva creştinilor, în altele – invers. Într-un pamflet din 1606, de pildă, intitulat *Noutăţi din Roma* (*News from Rome*), se spunea că o armată de evrei, cu asistenţă navală olandeză, încearcă „să recâştige pământul făgăduinţei", aflat atunci sub stăpânire turcească. „Prima armată a evreilor", susţinea autorul, „a ajuns deja la graniţele Turciei", trecând totul prin foc şi sabie (688, pp. 95-96).

Astfel de poveşti au înflorit mai ales după aventurile pseudo-mesianico-militare ale „profeţilor" evrei Solomon Molho (cca 1500-1532) şi David Rubeni (cca 1483-1535). Primul s-a declarat Mesia, iar al doilea – comandant al unei armate legendare, compusă din triburile pierdute ale lui Ruben, Gad şi Manase, în îndepărtatul deşert Habor. Într-o epocă în care turcii cucereau Belgradul (1521), Rhodosul (1522), Buda (1526) şi asediau Viena (1529), cei doi „profeţi" le propuneau suveranilor Europei să constituie o mare armată creştino-evreiască pentru eliberarea Ţării Sfinte de sub Imperiul Otoman. Au fost primiţi cu bunăvoinţă de papa Clement al VII-lea şi cu antipatie de împăratul Carol Quintul (în 1532), care i-a pus în lanţuri şi i-a dat pe mâna Inchiziţiei. Amândoi au murit arşi pe rug.

Să recunoaştem faptul că, în privinţa curajului şi abilităţilor marţiale, imaginea evreului în vestul Europei era diferită de cea din centrul şi estul continentului. Atunci când occidentalii invocau totuşi „laşitatea şi frica evreului", era vorba mai degrabă de evreul oriental. Referindu-se la evreii din Orientul Apropiat, englezul Henry Blount (*Voyage Into the Levant*, 1636) adăuga „lipsa de curaj" la clişeele psiho-somatice cunoscute (degenerare fizică, egoism, răutate, înşelătorie, aptitudini comerciale etc.). „Caracterul evreilor este atât de nefiresc de timid – spunea el –, încât ei nu pot să lupte în armată. Din acest motiv ei nu sunt nicăieri soldaţi" (688, p. 35).

Evreul real la războiul real

În Europa Centrală şi de Est, imaginea evreului laş, fricos, înspăimântat chiar şi de umbra sa – imagine pe jumătate adevărată, pe jumătate nedreaptă – era în măsură să rănească mândria „evreului real". În tradiţia orală a evreilor din Moldova au supravieţuit mai multe legende menite să demonstreze, dimpotrivă, curajul şi loialitatea lor în secolele XV-XVII. Nu este exclus ca unele dintre ele să aibă un sâmbure de adevăr. Se spune că evreii din Roman, Piatra-Neamţ şi Târgu Neamţ i-au ajutat, într-un fel sau altul, pe domnitorii moldoveni Alexandru cel Bun (1400-1432), Petru Rareş (1527-1538, 1541-1546) şi Vasile Lupu (1634-1653) în luptele contra turcilor, tătarilor şi polonezilor (558 şi 559).

De asemenea, orgoliul rănit a generat o legendă născocită de evrei, conform căreia ei ar fi apărat spaţiul carpato-dunărean încă din Antichitate, în epoca cu accente mitice a etnogenezei românilor. În 1846, de pildă, prin intermediul unei reviste din Braşov, „mai mulţi israeliţi din Transilvania" solicitau contelui Iosif Kemény să nu uite să scrie „în studiile sale istorice" (cum ar fi *De Judaeis.*

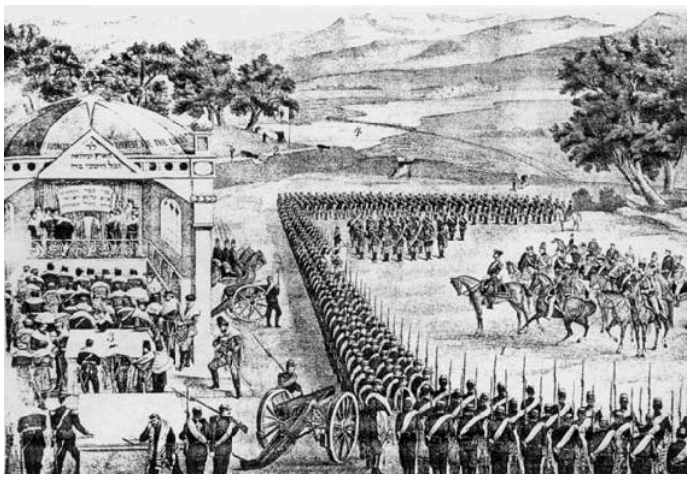
Die Geschichte der Juden in Siebenbürgen…) despre presupusele fapte de arme ale strămoşilor lor în Dacia: „În Transilvania, unde nu există nici cea mai mică ştire în istorie despre noi şi am fost trataţi tot timpul ca străini, ne-am afirmat deja în anul 90 după Cristos, când am fost chemaţi de regele geţilor Decebal pentru a lupta împotriva romanilor. Un mare număr al strămoşilor noştri, se vorbeşte de 50.000 de suflete, au venit în ajutor, prin Dardanele, Marea Neagră, Moldova şi Ţara Românească, în Transilvania, au luptat şi sângerat lângă Turda împotriva lui Traian şi după ei şi-a luat numele oraşul Aiud, Enyed. Strămoşii noştri au construit în anul 105 după Cristos [oraşul] Tălmaciu, de lângă Sibiu, care a devenit reşedinţa talmudiştilor" (536, p. 414; 334, p. 12). Se pare că una dintre sursele acestei legende (incluzând ideea unor evrei care ar fi întemeiat oraşul fictiv Talmud, devenit Thalmus/Tălmaciu) este poemul medieval *De oppido Thalmus*, compus de preotul sas Johann Lebell prin 1542 şi publicat abia în 1779 (5, p. XXII). În 1781, vorbind despre „evreii regelui Decebal", istoricul şi etnologul austriac Franz Joseph Sulzer reia legenda, punând în legătură Tălmaciu, oraşul transilvănean, şi Thalmus, „cetatea evreiască vestită şi în vremurile antice" (193).

După cum se vede, nu mă interesează numai imaginea creştinului despre evreu, ci şi imaginea evreului despre el însuşi, mai ales atunci când cea din urmă este afectată de cea dintâi. Această formă de mitizare a istoriei pleacă de la o flagrantă răsturnare a unor adevăruri istorice. La războaiele dintre geto-daci şi romani au participat într-adevăr şi iudei, dar au făcut-o în rândurile armatei împăratului Traian, compusă din soldaţi recrutaţi *ex toto orbe romano*, inclusiv din Palestina (446).

*

„În război n'a murit absolut niciun evreu", declara Nicolae Iorga în 1910, în Parlamentul României (743, p. 28). Înaintea lui, francezul E. Desjardins (*Les Juifs de Moldavie*, Paris, 1867) nota că „evreii născuţi în ţară îşi întrebuinţează toată dibăcia ca să scape de servciul militar". „[Evreii] sunt soldaţi detestabili – conchide Desjardins –; 800.000 de braţe nu apucă nici plugul, nici sapa, nici puşca, ci numai banul" (743, p. 48). În pofida unor astfel de afirmaţii, evreii din România au avut posibilitatea să-şi demonstreze curajul militar şi loialitatea faţă de patrie din 1876, atunci când au avut dreptul legal să lupte în armata română, ca „străini neaparţinând unei naţionalităţi străine" (280, p. 120). Şi au făcut-o cu prisosinţă, cu toate că nu erau cetăţeni români, în timpul războaielor din 1877-1878, din 1913 şi din 1916-1919. „Iţic stă pe Dudeşti. Şi, când sună goarnele, pleacă şi el, alături de toţi bărbaţii valizi ai ţării, pe front", va scrie Zaharia Stancu în 1938 (425). Din 1940 însă – conform noii legislaţii antievreieşti –, evreii au fost (din nou!) „excluşi de la serviciul militar" (356, pp. 47 şi 95). „Excluderea evreilor de la serviciul militar – îşi nota în jurnal publicistul evreu B. Brănişteanu – nu a fost şi nu este o favoare. Ea a fost şi este o umilinţă, cea mai mare umilinţă ce li s-a impus" (847, p. 56). La 23 iunie 1941, imediat după intrarea ţării în război, preşedintele Uniunii Evreilor din România, Wilhelm Filderman, i-a cerut mareşalului Ion Antonescu să le permită evreilor să lupte şi ei împotriva armatei sovietice, să le permită să moară pentru eliberarea provinciilor româneşti Basarabia şi Bucovina de Nord (517, II, p. 229). Evident, cererea lui Filderman a fost respinsă. Evreii au fost trimişi peste Nistru să moară, dar nu ca soldaţi români, ci ca deportaţi escortaţi de soldaţi români. De data aceasta, clişeul dominant n-a mai fost „evreul trădător", ci „evreul duşman", care – aşa cum a observat Lya Benjamin –, „în condiţiile

războiului antisovietic, a îmbrăcat veşmântul iudeo-comunismului”. „Într-un moment extrem de critic pentru istoria României, evreul a fost asociat principalului duşman al ţării: Uniunii Sovietice. […] Deşi războiul a fost declanşat contra Uniunii Sovietice, totuşi campania propagandistică nu a fost în primul rând îndreptată împotriva Rusiei sovietice sau a Partidului Comunist Rus, ci împotriva iudeo-comunismului” (762). „Trebuie să se înţeleagă de [către] toţi – scria de pe front mareşalul Ion Antonescu, la 3 septembrie 1941 – că nu este luptă cu slavii, ci cu evreii. Este o luptă pe viaţă şi pe moarte. Ori învingem noi şi lumea se va purifica, ori înving ei şi devenim sclavii lor.” Din păcate, aceasta fiind percepţia, concluzia mareşalului Antonescu a fost tranşantă: „Toţi evreii să fie readuşi în lagăre” (243, p. 290).



Ţarul Alexandru al II-lea trecând în revistă, pe malul Dunării, batalionul cu militari evrei, participanţi la războiul ruso-româno-turc din 1877-1878 (gravură, sfârşitul secolului al XIX-lea)

*

În 1879, Parlamentul României a votat în mod excepţional naturalizarea în bloc a unui număr de 883 de „israeliţi, cari au servit sub drapel în timpul resbelului pentru independenţă (1877-1878)” (*cf.*

Monitorul Oficial, nr. 255, 1879). Mulţi dintre ei au fost răniţi şi decoraţi pentru fapte de eroism. Unul dintre eroii evrei care au marcat spiritul acelei epoci de renaştere naţională a fost sublocotenentul Mauriciu Brociner, rănit de două ori în timpul luptelor de la Plevna. Lui i se potriveşte proverbul ironic românesc „E un erou, măcar că e ovrei". În propriii lor ochi, evreii s-au împărţit în două: curajoşi (cu care poţi să cucereşti Plevna) şi fricoşi (cu care nu poţi s-o cucereşti). Un proverb evreiesc născut în acea epocă este simptomatic: „Cu el [= cu un evreu fricos ca el] n-ai să cucereşti Plevna" (în idiş: *Mit im vesti nişt annemen Plevne*; *cf.* 441, p. 19; vezi nota ***454***).

Panait Istrati a prezentat în culori calde un personaj real, cârciumarul evreu Herman Binder din Galaţi, care a luptat voluntar, ca dorobanţ, în Războiul de Independenţă al României (1877-1878). „Cu dragoste de locul unde s-a născut, el s-a înrolat de bună voie, făcându-şi voios serviciul militar, trei ani, la infanterie." Apoi, „huliganii antisemiţi" l-au obligat pe „ovreiul împuţit" să emigreze. El şi-a reconstituit „România care mi-e dragă" în oraşul egiptean Alexandria. A deschis acolo „o crâşmă românească", intitulată „La dorobanţul român", unde cânta un „lăutar pur-sânge ţigan român" şi se serveau „băuturi naţionale", mititei şi fleici pe grătar, dar şi „ştiucă umplută evreieşte". Personajul şi faptele sale sunt autentice, ne asigură Istrati în 1927, „deşi incredibile şi de neadmis pentru mentalitatea fasciştilor" (723, pp. 677-679).

În pofida participării entuziaste a evreilor din România la Războiul de Independenţă, imediat după Tratatul de pace de la Berlin, în mai 1880, guvernul român a ordonat ca toţi „străinii şi evreii" să fie alungaţi din comunele de lângă graniţe. Motivul acestei măsuri anticonstituţionale a fost dat de presa oficioasă. Iată-l rezumat de Adolphe Stern: „*Evreii* (toţi evreii!) *sunt primejdioşi pentru*

siguranţa statului, adică bănuiţi, *ca evrei*, că ar fi trădători şi spioni!” (754, II, p. 19).

*

Cu prilejul mobilizării pentru Războiul Balcanic din 1913 (la care au participat circa 13.000 de evrei din România), Emil Lahovary făcea următoarea declaraţie în Senatul României: „Trebuie să constatăm că evreii au răspuns cu aceeaşi bunăvoinţă ca şi cetăţenii români la chemarea ţării” (448, p. 48). Şi Tudor Arghezi scria în 1913 despre „evreii înrolaţi sub steagurile ţării noastre şi a lor”, ca fiind „oameni tot atât de hotărâţi şi de eroici, ca toţi românii”. „Ei n-au stat la gânduri – scria Arghezi –, n-au ezitat o singură clipă să aducă jertfa lor de sânge pentru Patrie…; aceşti oameni se bucură de bucuriile noastre şi se întristează de întristările noastre; aceşti buni patrioţi, cărora li s-a contestat, ca o supremă insultă, chiar dreptul la sinceritate şi suferinţă au sărit cu toţii în ajutorul Patriei, prea fericiţi ca să o slujească…” (699, I, p. 9).

Şi la războiul de reîntregire a Patriei (1916-1919) participarea evreilor a fost entuziastă. Ei şi-au luat drept model pe eroul Războiului de Independenţă Mauriciu Brociner. Orice evreu umil dintr-un *stetl* moldovenesc visa să devină un erou militar, cu o decoraţie în piept. Anume pe acest calapod şi-a construit Liviu Rebreanu personajul din nuvela *Iţic Ştrul, dezertor* (1920). Sărmanul hangiu din Fălticeni (nordul Moldovei) s-a transformat dintr-un om care „trăia cu frica-n spate”, poreclit „iepurele”, într-un soldat „îmboldit de o îndrăzneală sălbatică”. „Îşi închipuia deseori cum o să se minuneze toată mahalaua [evreiască] când îl va vedea cu medalia pe piept. Şi parcă auzea şoaptele tuturor: «Uite iepurele… Viteaz bărbat!»” (263, p. 175).

Familia băcăuană Ehrlich: tatăl (stânga), voluntar în Războiul de Independenţă (1877-1878), şi cei trei fii, voluntari în Războiul de Întregire a României (1916-1919)

Imediat după decretarea mobilizării din august 1916, Uniunea Evreilor Pământeni lansa un apel patetic către evreii din România în care, printre altele, se spunea: „Fiii noştri, în rândurile armatei române, îşi varsă sângele pentru ţară. Împreună cu toţi românii, facem bucuroşi această jertfă, fiindcă numai din durerile noastre ale tuturor se va putea naşte România mare şi fericită de mâine” (448, p. 29). Au luptat cu arma în mână 23.000 de evrei (adică circa 10% din populaţia evreiască), dintre care au fost înregistraţi 882 morţi, 740 răniţi şi 825 decoraţi (447, p. 216; 448, p. 20; 522). Numai în cimitirul evreiesc din Iaşi sunt înmormântaţi 238 de eroi ai acestui război. Câteodată, fenomenul a fost oglindit în literatura română: „În 1916, toţi cetăţenii români apţi de armată merseseră pe front, fără nici o discriminare. Tatăl lui Iancu Stein a murit în 1916: ostaş român, căzut pe front” (765, p. 278).

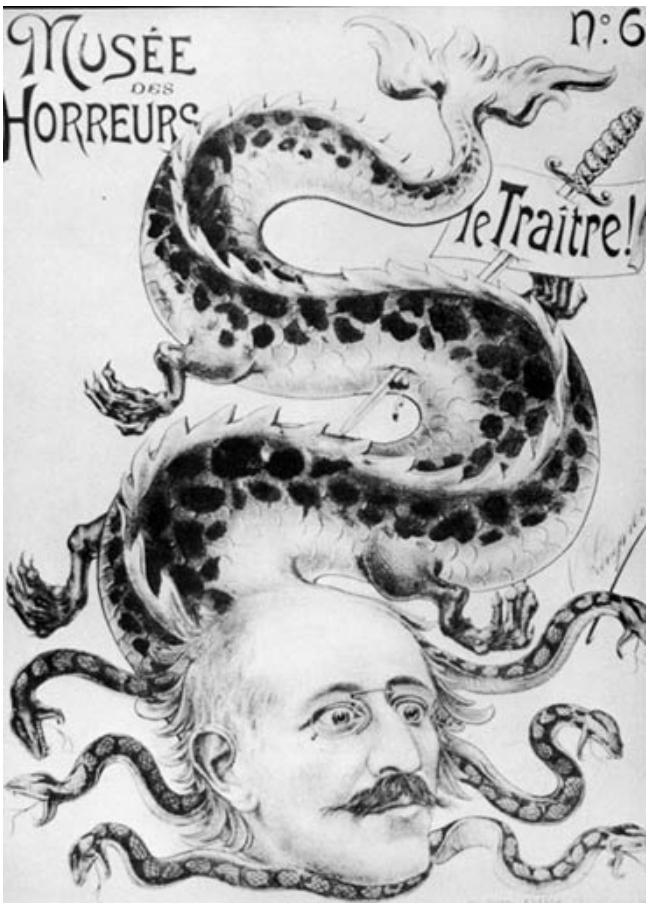
Ulterior, în 1923, când „România mare şi fericită” se născuse, organizaţia fascistă a lui A.C. Cuza, N. Paulescu, C.Z. Codreanu & Co., *Liga Apărării Naţional-Creştine*, a propus excluderea „jidanilor” din armata română. Parlamentarii evrei s-au opus cu vehemenţă: „Noi, evreii, nu voim să renunţăm la dreptul nostru de a servi în armată. […] Evreii au dovedit patriotism pe toate câmpurile de luptă” (603, p. 105).

Militari evrei din armata austro-ungară rugându-se înainte de luptă, la începutul primului război mondial (pictură de Joseph Ehrenfreund, detaliu)

„Trădător şi vânzător de ţară”

Cu toate aceste dovezi de eroism şi loialitate, în timpul primului război mondial s-a declanşat o adevărată isterie antisemită, punându-se pe seama evreilor înfrângerile suferite de România. Din nou evreul a fost „ţapul ispăşitor” la îndemână. *Iudaeus ex machina*. Clişeu al mentalităţii colective, imaginea evreului fricos şi-a jucat din plin rolul: militarii evrei au fost acuzaţi de „laşitate” şi „dezertare în masă”. Din „dezertori”, evreii au devenit apoi „spioni în solda nemţilor”, „germanofili şi germanofoni”, „colaboratori cu inamicul”, „trădători şi vânzători de ţară”. Aceste etichete depreciative n-au fost greu de aplicat. Să nu uităm că, în imaginarul colectiv, iudeii erau

receptaţi ca fiind „urmaşii lui Iuda”, prototipul suprem al complotistului, al trădătorului şi vânzătorului lui Isus, al „şarpelui încălzit la sân” (vezi nota ***468***). Afacerea Dreyfus – care a ţinut prima pagină a presei europene în perioada 1894-1906 – a pregătit terenul, făcând un inventar complet al acuzelor, injuriilor şi sentimentelor ostile la adresa militarilor evrei.



Alfred Dreyfus, „Le Traître” („Trădătorul”), reprezentat ca balaur, într-o publicaţie franceză (cca 1894)

Pe bună dreptate, evreii s-au simţit umiliţi şi nedreptăţiţi. „În masă ne-au adus suprema injurie: «Laşi şi trădători, spioni şi vânzători de ţară». Aşa ne-au arătat pe toţi, aşa ne-au judecat pe toţi. Chiar şi pe martirii noştri, chiar şi pe eroii noştri…”, nota după primul război mondial scriitorul evreu Horia Carp (449, p. 7). „Erau pline zidurile sinagogilor de numele copiilor, fraţilor şi părinţilor

noştri căzuţi pe front – scria la rândul său F. Aderca –, pagini întregi de almanah cuprindeau numele evreilor români care au primit distincţii militare şi în presa huliganică s-a putut publica fără pedeapsă şi fără vreo replică afirmaţia că noi, evreii-români, am fost cu toţii trădători de ţară, dezertori pe front" (510, p. 137).

Grav a fost faptul că extraordinara atmosferă de suspiciune la adresa militarilor evrei nu s-a instaurat doar spontan. Ea a fost întreţinută de autorităţi şi de conducerea armatei române, de însuşi Marele Cartier General, prin „ordine circulare". Unele dintre acestea au fost semnate de generalul Constantin Prezan (al cărui aghiotant era maiorul Ion Antonescu, viitorul mareşal), care le transmitea comandanţilor de regimente să fie extrem de atenţi cu militarii evrei, „toţi fiind susceptibili de spionaj şi de trădare", cerându-li-se ca „o parte din mitraliere să fie dispuse, în timpul acţiunii, în aşa fel încât să permită suprimarea imediată a acelora care s-ar retrage, fără ordin, din bătălie" (***703***) (280, pp. 129 ş.u.; 537, pp. 68 ş.u.). Această situaţie a dus la tragedii incredibile, la crime, execuţii sumare, condamnări la ocnă şi sinucideri. „[Pe front], evreii erau trimişi în faţă – va scrie ulterior Moses Gaster – şi soldaţilor rămaşi în urmă li se cerea să-i împuşte [din spate], ca să se poată zice apoi că era vorba de dezertori" (261, p. 17). De cealaltă parte a frontului se aplicau aceleaşi metode barbare împotriva militarilor evrei sau a altor „străini". „Sunt stigmatizat: ceh, adică trădător", spune căpitanul Klapka – personaj dintr-un roman al lui Liviu Rebreanu. „Pentru cei de seama noastră s-au inventat mitralierele din spatele liniilor, menite să ne aţâţe pofta de vitejie în caz de şovăire" (731, p. 65).

Mai mulţi scriitori au abordat după război această temă, pornind de la cazuri reale. Iată doar câteva ecouri literare de acest gen: nuvela lui Liviu

Rebreanu *Iţic Ştrul, dezertor* (1920) şi romanul aceluiaşi *Pădurea spânzuraţilor* (1922), volumul lui Horia Carp *Din vremuri de urgie* (1924), povestirea lui Alexandru Sahia *Execuţia de primăvară* (1933) etc. (vezi 263, 449, 450 şi 731; pentru comentarii, vezi 280, pp. 139-147). G. Călinescu a rezumat în câteva cuvinte „morala" nuvelei lui Rebreanu: „Evreul e un paria respins chiar de naţia pentru care a luptat" (130, p. 736).

În schimb, acelaşi Călinescu s-a simţit „iritat" de felul în care un scriitor evreu, Felix Aderca (el însuşi un participant eroic la campaniile din 1916 şi 1919), şi-a imaginat personajele într-un roman (intitulat *1916* şi publicat în 1936) referitor la participarea românilor la primul război mondial: „Căpitanul [Costache] Ursu este un erou care luptă fără convingere", iar „fiul său e un trădător". „În loc să osândească agresiunea – a comentat criticul –, [Aderca] ironizează rezistenţa, glorificând într-un cuvânt defecţiunea şi dezertarea." Pentru G. Călinescu, motivul acestei atitudini a scriitorului n-ar fi „laşitatea" evreilor, ci „pacifismul" lor, ceea ce schimbă nuanţa, dar păstrează esenţa: „Ca mai toţi scriitorii evrei, F. Aderca este obsedat de umanitarism, pacifism şi celelalte aspecte ale internaţionalismului" (130, pp. 790-791). Glosând pe marginea romanului *Vagabonzii* (1934) de Emil Dorian (participant şi el la luptele de la Mărăşeşti) – roman a cărui acţiune se petrece tot în timpul primului război mondial –, G. Călinescu a reluat tema: „Ca toţi evreii, dintr-un pacifism rău înţeles, care convine apatrizilor dar nu şi celor aparţinând unei naţii, autorul osândeşte orice luptă, chiar şi aceea dusă pentru patrimoniul naţional" (130, p. 851).

Astfel de mentalităţi şi sentimente apar şi la personajele lui Liviu Rebreanu din romanul *Pădurea spânzuraţilor*. Locotenentul evreu Gross, din multinaţionala armată austro-ungară, este acuzat de locotenentul ungur Varga de „pacifism",

„umanitarism”, „internaţionalism” şi „anarhism”. Şi asta pentru că, fiind „străin”, Gross ar face „apologia trădării”, n-ar avea „în suflet un pic de iubire de ţară” şi n-ar avea de apărat – cum are Varga – o „patrie” şi o „moştenire strămoşească” (731, pp. 41-46).

*

Reacţia unei părţi a populaţiei româneşti a dublat-o pe cea a autorităţilor civile şi militare. Începând cu 11 noiembrie 1918, după retragerea intempestivă a trupelor germane, în Bucureşti, Brăila şi alte oraşe din Muntenia au avut loc tulburări antievreieşti, soldate cu câţiva morţi, mulţi răniţi, devastarea sinagogilor şi jefuirea prăvăliilor. „A fost evitată o baie de sânge”, scria un contemporan, pentru că – de data aceasta! – evreii s-au organizat în formaţii de autoapărare conduse mai ales de ofiţeri evrei demobilizaţi. Înarmaţi cu bâte, ei i-au alungat pe huliganii pogromişti, care alergau speriaţi, strigând „Fugiţi, vin jidanii!” (280, p. 113). Pentru prima dată în astfel de cazuri, nu evreilor le-a fost frică, ci ei au provocat-o altora. Acest eveniment a fost încorporat de scriitorul I. Peltz în cuprinsul romanului său *Calea Văcăreşti* (456, pp. 270 ş.u.) şi de avocatul A. Schwefelberg în memoriile sale (537, p. 85). Referindu-se la o situaţie asemănătoare, petrecută în Bucureşti în 1936, Mihail Sebastian nota următoarele în jurnalul său: „Aseară, pe strada Gabroveni […], atmosferă de luptă. Negustorii ovrei lăsaseră în jos obloanele şi aşteptau pe agresori, decişi să reziste. Cred că e singurul lucru de făcut. Dacă e să crăpăm, cel puţin să o facem cu bâta în mână. Nu e mai puţin tragic, dar e – oricum – mai puţin ridicul” (156, p. 67).

Bancher evreu vânzând Austria Prusiei (caricatură antisemită, cca 1900)

Vehiculate de presă şi de politicieni, motivele răzmeriţelor antievreieşti din noiembrie 1918 au fost aceleaşi ca în timpul războiului: presupusa lipsă de loialitate a evreilor, trădarea, spionajul, colaborarea cu inamicul german etc. Probabil că unul dintre cele mai elocvente exemple de loialitate l-a oferit eroul evreu Herman Aronhauser, care a fost executat de nemţi în 1917 pentru că i-a ajutat pe prizonierii români să evadeze din lagărul german de lângă Târgovişte (482). Împotriva propagandei antievreieşti şi-au ridicat vocea mai mulţi scriitori români, printre care publicistul Constantin Bacalbaşa, în 1921: „Am cunoscut foarte mulţi evrei duşmani ai germanilor, pe când mulţi români erau prietenii lor. Am cunoscut ziarişti evrei închişi ca ostatici, pe când ziarişti români scriau în gazetele germane. Am cunoscut evrei care au luptat pe frontul

moldovenesc şi s-au întors mutilaţi, pe când mulţi români s-au furişat în Bucureşti, şi au rămas ascunşi sub ocupaţie" (453). Chiar şi unii înalţi ofiţeri au resimţit ca pe o datorie de onoare să confirme loialitatea de care au dat dovadă militarii evrei: „Cine a văzut, ca mine, cum au luptat şi au suferit soldaţii evrei alături de cei români în armata română, cum au fost răniţi şi ucişi ca şi ceilalţi, acela nu poate fi antisemit" (general de corp de armată N. Petala); sau: „Stimăm şi iubim pe cetăţenii evrei întrucât au contribuit la mărirea Patriei şi şi-au făcut cu prisosinţă datoria, soldaţii evrei luptând în aprigile lupte cot la cot cu soldaţii români" (ministru de Război, general Răşcanu) (448, p. 24). Acest tip de discurs încerca să contrabalanseze zgomotoasa propagandă antisemită. Iată ce scria, în 1921, un oarecare J.D. Protopopescu într-o carte intitulată sugestiv *Pericolul ovreesc*: „[Ovreiul] dă cel mai mare contingent, în toate ţările, de spioni, delatori şi trădători. Ori de câte ori străinii au invadat ţările româneşti sau România, ovreiul a fost cel ce a servit ca spion şi delator armatelor străine, fie în 1916-1918, fie în epoci anterioare" (252, p. 37). Sunt cunoscute, de asemenea, cuvântările parlamentare şi scrierile pe această temă semnate de A.C. Cuza (vezi *Jidanii în război*, 1923; *cf.* 521), cărora le-a dat o replică pe măsură preşedintele Uniunii Evreilor din România, W. Filderman (522).

Câteva paragrafe din jurnalul ţinut de poetul, publicistul, traducătorul şi medicul Emil Dorian sunt simptomatice în această privinţă. Cu toate că a luptat vitejeşte pe frontul românesc în primul război mondial (inclusiv la Mărăşeşti), Emil Dorian şi-a văzut în 1938, „la Regiment", propria-i fişă de ofiţer pe care cineva scrisese „cu litere foarte vizibile" următoarea remarcă: „EVREU NESIGUR". „Acesta e rezultatul devotamentului meu pentru ţară, după o întreagă viaţă – îşi notează

indignat Emil Dorian în jurnal –, devotament confirmat pe loc de un comandant maior, care m-a recunoscut şi cu care am copilărit pe aceeaşi uliţă bucureşteană. Nesigur! Este o umilinţă crâncenă, pe care n-o pot îndura. Când vor fi siguri de mine? Când voi muri… Atunci voi aparţine efectiv pământului acestuia" (894).

Chiar şi în timpul celui de-al doilea război mondial românii i-au acuzat pe evrei de trădare, de spionaj în favoarea sovieticilor şi de complicitate cu inamicul. Astfel de învinuiri au fost folosite pentru a justifica declanşarea pogromului de la Iaşi, exterminarea evreilor ieşeni în „trenurile morţii" şi deportarea evreilor din Basarabia şi Bucovina în lagărele din Transnistria (811).

*

Învinovăţirea evreilor de duplicitate, trădare şi colaborare cu inamicul nu a fost specifică României. Din aceleaşi motive, în 1915, autorităţile ţariste au deportat din zona frontului peste 500.000 de „evrei şi alte persoane suspecte de spionaj", cum prevedea *ukaz*-ul. „Ovreii poartă vina la toate – spune un ţăran ucrainean într-o povestire de Isaac Babel –, că sunt şi cu ăia şi cu ăştilalţi. După război o să rămână din ei o nimica toată" (793, p. 143). În Rusia, pentru imaginarul colectiv, „evreu" şi „spion" erau – cum spunea poetul Aleksandr Puşkin – „noţiuni indisociabile" (455, IV, pp. 69 şi 142).

Paradoxal este faptul că şi nemţii au acuzat, la rândul lor, „înjunghierea pe la spate", dând vina pe „evreii trădători" pentru înfrângerea suferită. „Noi, germanii, nu am pierdut războiul – spuneau ei după Tratatul de pace de la Versailles –; evreii ne-au trădat" (268, p. 390). Hitler însuşi era convins că, „dacă în timpul războiului ar fi fost expuşi la gaze toxice 12.000-15.000 de evrei profanatori",

altul ar fi fost rezultatul conflagraţiei mondiale şi „sacrificiul milioanelor de nemţi n-ar fi fost în zadar” (*Mein Kampf*, 1923; *cf. 278*, p. 472). Aceasta în condiţiile în care în armatele Puterilor Centrale au luptat 450.500 de evrei (dintre care 54.000 au murit pe front), iar în cele ale Triplei Înţelegeri au fost mobilizaţi 1.055.500 de soldaţi evrei (dintre care 123.500 au murit în luptă) (135, p. 210).

„Evreii vor să lupte ca evrei” (afiș din Palestina din timpul celui de-al doilea război mondial)

Trebuie notată discrepanţa frapantă dintre, pe de o parte, curajul şi loialitatea de care au dat dovadă marea majoritate a evreilor din România în timpul unui război pe care ei l-au considerat a fi „al patriei lor” şi, pe de altă parte, modul dureros de nedrept în care au fost receptaţi de către o bună parte a opiniei publice româneşti. Din nou, viciile „evreului imaginar” au prevalat, punând în umbră

virtuţile „evreului real”. Când Nicolae Iorga – pe care nu-l putem bănui de filosemitism – a vizitat SUA în 1930, el a fost profund surprins de puternicele sentimente de nostalgie, dragoste de ţară şi loialitate pe care le nutreau evreii emigraţi din România faţă de patria lor natală. Astfel de sentimente erau şi mai profunde la foştii militari, care luptaseră cu arma în mână în războiul de reîntregire a ţării: „Foştii soldaţi [evrei] luau poziţie înaintea drapelului [românesc] şi la sunetele unui imn care avea răsunet în sufletele lor” (451, p. 522).

Parţial, concluzia mea ţine de domeniul evidenţei. Principalul motiv al resemnării şi pasivităţii evreilor era legat de condiţiile istorice în care a trăit acest popor în diaspora, în ultimele două milenii. Spaima paralizantă de care suferea evreul era un defect „dobândit”, nu „înnăscut”. Cea mai bună dovadă este faptul că, odată cu dispariţia condiţionărilor istorice, a dispărut şi „proverbiala frică a evreilor”. Faptul că Israelul are astăzi una dintre cele mai puternice şi mai eficiente armate din lume este un exemplu concludent.

3. Evreul bun, evreul rău

> „Să trăiască naţia mea israelită şi să fie de români în ochi bine privită.”
>
> Cilibi Moise, cca 1850

„Evreu bun” vs *„jidan rău”*

O macabră glumă a şovinilor spune că „un evreu bun este un evreu mort”. Pentru alţii (Gustav Freytag, de pildă, în romanul *Soll und Haben*, 1855), „evreu bun” este cel care se integrează până

la dispariţie în „societatea-gazdă”, iar „evreu rău” este cel care refuză asimilarea. În mod paradoxal, cel care încetează să mai fie evreu devine „evreu bun”. Este una dintre mizele iluminismului european şi un subiect uzual pentru unii scriitori germani de secol XIX (Felix Dahn, Gustav Freytag, Julius von Eckardt etc.) (331, pp. 70-76).

Expresia franceză *être bien juif* are cu totul altă semnificaţie decât aceea de a fi un evreu cumsecade şi onest. Înseamnă, de fapt, „a fi un adevărat evreu”, adică, dimpotrivă, a avea toate defectele atribuite „evreului imaginar” (*cf.* Emile Littré, *Dictionnaire de la langue française*, 1863-1873, s.v. *Juif*). Şi în limba engleză, a fi receptat ca „evreu veritabil” înseamnă mai degrabă să ţi se pună în cârcă un set de vicii stereotipe. „E evreu, mon ami – spune un personaj dintr-un text de George Orwell –, un evreu veritabil! Şi nici măcar nu are bunul-simţ să-i fie ruşine de asta” (697, p. 159). Este distanţa care, în limbaj popular, se măsoară între „ovrei” şi „jidan”, într-o expresie de tipul „Tu nu eşti ovrei, tu eşti un jidan scârbos” (216) sau într-un proverb rusesc: „Nu tot evreul e jidan, ci acela e jidan care e jidan” (3, p. 70).

Această disociere a migrat din zona culturii populare în cea a culturii politice. A folosit-o şi Mihai Eminescu (*izraelitul bun* versus *jidanul rău*) în publicistica sa socio-politică din anii ’70 ai secolului al XIX-lea (285, p. 142). În 1879, el a preluat formularea unui publicist francez: „De mult timp, cei care cunosc fondul lucrurilor au stabilit două categorii bine deosebite [de evrei]”. Pe de o parte, ar fi „izraeliţii” – un număr mic de evrei „inteligenţi, instruiţi, cari să se fi aşezat în ţara noastră [= România] de mult, ocupându-se statornic şi onest de o meserie oarecare” şi care, cu toate că nu sunt patrioţi, ar putea primi cetăţenia română, „pentru satisfacerea principiului umanitar înscris în art. 44 al *Tractatului* [de la Berlin]”. Pe de altă parte, ar fi marea masă de „jidani propriu-

zişi” – „cari cutreieră câmpiile Poloniei, pe ale Ungariei şi pe ale României – citează Eminescu din publicistul francez –, rasă într-adevăr puţin interesantă şi care merită cu mult mai mult blestemele” (în ziarul *Timpul*, 12 august 1879; *cf.* 285, p. 112).

Şi C.V. Tudor operează în 1999 cu acest tip de disociere. Pentru el, „evreii buni” sunt evreii biblici, „Poporul Cărţii”, iar „jidanii răi” sunt „hoardele de aventurieri şi escroci internaţionali care îţi scot astăzi ochii în numele Regilor David şi Solomon” (***641***).

Oricât de iraţională, gândirea care operează cu clişee are logica ei. Dacă – de regulă – „evreul este deştept”, dar – tot de regulă – „îşi foloseşte această abilitate intelectuală pentru a-i înşela pe cei din jur”, atunci – din nou de regulă – evreul devine „un om rău şi necinstit”, adică „jidan”. În limbaj popular, concluzia este simplă: „Jidan bun n-am văzut” (***755***). Există o snoavă populară care descrie, din perspectivă anecdotică, originile acestei zicale. Se zice că mai mulţi evrei călătoreau împreună cu rabinul Güterjüd (în idiş, *Güter Jüd* = „jidan bun”). Însă evreii s-au rătăcit de rabinul lor şi au început să-l caute şi să întrebe oamenii dacă l-au văzut. La întrebarea „Bade, n-ai văzut pe Güterjüd?”, ţăranii români răspundeau: „Jidan-bun? N-am văzut!” (3, p. 26; vezi şi nota ***318***). Evreului nu i se reproşa doar lipsa de bunătate, ci, mai mult, răutatea însăşi. În 1851, de exemplu, blănarii români din Botoşani s-au plâns „ocârmuirii” că unii dintre ei ar fi ajuns „cerşitori, din singură pricina evreilor, a căror răutate şi aerului [îi] este nesuferită” (479, p. 189).

„Evreu, şi totuşi bun român”

„Faptul că ne simţim evrei
nu ne împiedică

sub nici o formă să fim buni
cetăţeni ai ţării."

Horia Carp, 1923

Evreii din spaţiul românesc erau conştienţi şi, evident, nemulţumiţi de această percepţie negativă. Liderii lor luminaţi încercau să lupte împotriva prejudecăţilor existente în ambele părţi. „Toţi avem să ne învingem prejudiţiile", era scris în primul articol din primul număr al primei gazete evreieşti de limbă română, întemeiată în 1857 de dr. Iuliu Barasch şi intitulată *Israelitul român*. Tot acolo se publica o rugă către Dumnezeu pentru binecuvântarea României şi se cerea „israeliţilor" să facă donaţii pentru ajutorarea fraţilor români („avuţii să dea galbeni, săracii parale"). Ei sperau astfel că „românii […] vor vedea că şi ovreii sunt buni" (*Israelitul român*, Bucureşti, nr. 1, 1857). Tot atunci, chiar şi un „mărunţişar ambulant" (cum îl definea Caragiale) precum Cilibi Moise – „vestitul în Ţara Românească" – era interesat de imaginea evreului în ochii românului: „Să trăiască naţia mea israelită şi să fie de români în ochi bine privită" (649, p. 102). Similar, în 1879, în editorialul primului număr al ziarului evreiesc *Fraternitatea* se scria că „scopul acestei foi" era „mai cu seamă" să facă din israeliţii din România „cetăţeni buni şi folositori societăţii [româneşti]" (*Fraternitatea*, Bucureşti, nr. 1, 1879; *cf.* 285, p. 194). În aceeaşi epocă, antiliberalul Eminescu nega orice posibilitate ca evreul să devină „român", în prezent sau în viitor: „Ei [= evreii din România] nu sunt – şi nu pot fi români, precum în genere nu sunt nici pot fi germani, englezi, franţuji, italieni" (*Curierul de Iaşi*, 9 ianuarie 1877) (898, p. 51).

După emanciparea politică (1919-1923), „bunii evrei" sperau să fie consideraţi şi „buni români": „Suntem tot atât de buni români – scria F. Aderca – cel puţin cât polacii, ungurii, bulgarii şi ţiganii din România, care voiau şi vor încă să ne dea lecţii

de patriotism" (510, p. 138). În acelaşi sens scria şi secretarul lui W. Filderman, Gabriel Schäffer, în 1923, în revista *Curierul israelit*. El încerca să demonstreze că poţi să fii „bun evreu" şi „bun român" în acelaşi timp: „Trăind în Ţara Românească şi rămânând credincioşi fiinţei evreieşti şi culturii evreieşti, nu împiedicăm cu nimic mersul înainte al acestei ţări. Îi dăm vlaga noastră, talentul nostru, viaţa şi sângele nostru când ne-o cere ţara, chiar rămânând buni evrei, neexistând antinomie între ambele sentimente de bun român şi credincios evreu" (684, p. 103).

Mihail Sebastian se simţea a fi un bun cetăţean al României, al „patriei mele române", cum scria el. Îşi asuma fără rezerve o identitate multiplă: „Liber statul să mă decreteze vapor, urs polar sau aparat fotografic, eu nu voi înceta prin aceasta să fiu evreu, român şi dunărean" (219, pp. 222-225). În schimb, pentru Nae Ionescu, evreul din România (inclusiv Mihail Sebastian) nu numai că nu putea fi „bun român", dar nici măcar „român pur şi simplu": „A fi român, nu «bun român», ci român pur şi simplu – scria el în 1937 –, însemnează a fi [creştin-]ortodox" (707, p. 201; vezi şi 708, p. 51). Discipol apropiat al lui Nae Ionescu şi cantonat în aceeaşi zonă ortodoxistă a gândirii politice de extremă dreapta, sociologul Dumitru Cristian Amzăr rezolva cam la fel ecuaţia identităţii etnico-religioase: „Românul a văzut pretutindeni *creştinul* sau *păgânul* din om. Din epoca aceasta datează *identitatea dintre om şi creştin*, care domină mentalitatea ţăranului nostru" (883).

Discutând în 1990 despre problema evreităţii/românităţii lui Moshe Idel, un mare savant israelian originar din România, Ioan Petru Culianu a propus o cu totul altă soluţie: „Moshe Idel […] *s-a născut în [Târgu] Neamţ şi vorbeşte româna*. Oare asta nu e de ajuns pentru a fi român? E oare o chestiune de religie? Nu […]. Atunci de

ce ţine «românitatea»? […] Eu cred că singurul care poate alege între a fi sau nu român este Moshe Idel însuşi. Dacă este născut în România şi vorbeşte româna, pentru români el este român. Şi ar fi, pentru toţi românii, o mare cinste dacă Moshe Idel ar accepta să fie român" (644, p. 142).

Este o ecuaţie pe care Alecu Russo ştiuse să o rezolve pe la mijlocul secolului al XIX-lea: „Precum românii se despart în români ortodocşi şi în români catolici, vor fi şi români israeliţi; şi patria va câştiga fii mai mulţi…" (236, p. 22). Cu alte cuvinte, Russo propunea o naţiune română *politică*, şi nu una *etnică* sau *confesională*.

O expresie (şi o gândire) de tipul „E evreu, şi totuşi e un bun român [ucrainean, maghiar etc.]" se regăseşte în toată zona est-central-europeană. Pentru Adam Mickiewicz (*Pan Tadeusz*, 1834), personajul său, hangiul Iancăl, deşi evreu, este un „bun poleac": „deşi străin", „că-i bun poleac lui numele-i mersese", căci „bătrânul, brav evreu, […] polona vorbeşte foarte bine" şi „Patria, asemeni oricărui leah, iubeşte" (689, pp. 148-149 şi 387). Glosând pe marginea „esenţei morale a sentimentului naţional", filozoful ungur G.M. Tamás notează următoarele în stilul său inconfundabil: „La auzul unor fraze odioase ca «e evreu, totuşi e un bun maghiar», nici nu ne dăm seama ce mare cucerire morală reprezintă aceasta. Să ne imaginăm că în secolul V î.e.n. cineva ar fi spus: «e persan, dar e un bun grec». Imposibil. *Nota bene*, nici «e un bun grec» nu a existat" (690, p. 42).

„E om bun, măcar că-i jidan"

Când zicala populară amintită („Jidan bun? N-am văzut!") era totuşi infirmată, se considera că este vorba de o excepţie de la regulă. Dacă răutatea evreului este formulată adversativ („Evreul este inteligent, dar viclean"), excepţia pe care o

reprezintă modelul „bunului evreu” este formulată concesiv: „Era o femeie foarte bună şi cinstită, cu toate că era evreică” (expresie din sud-estul Poloniei; *cf.* 70, p. 62); sau: „E om bun, măcar că-i jidan”; sau: „E evreu, dar om de treabă”; sau: „Măcar că-i jidan, tot are dreptate”; sau: „E un erou, măcar că e ovrei” (***293***). Iată şi alte formulări, prin care este mimată surprinderea: „Jidaucă, jidaucă, dar suflet are, ca tot omu’!” (197) sau prin care este exprimat regretul: „Ce om cumsecade, păcat că-i ovrei” (3, pp. 30, 59 şi 65). Sau: „Păcat că-l cheamă Le(i)buş”, într-o nuvelă de Horia Carp (433, p. 57) şi „ţăranii îl iubeau, măcar că era ovrei”, într-un roman „transilvănean” de Liviu Rebreanu (737, p. 301). La nevoie, formula poate fi răsturnată. Eu îl apreciez pe evreu „cu toate că el este evreu”, dar şi „cu toate că eu sunt român”. „Mie îmi sunt dragi ovreii – zice un personaj dintr-o piesă a lui Rebreanu –, cu toate că-s român get-beget… Sunt muncitori, isteţi, inteligenţi” (734, p. 675).

„E evreu, dar e om de treabă”, sună o zicală uzuală printre polonezi, cum îşi aduce aminte Czesław Miłosz despre anii ’30 în Vilnius (682, p. 322). Ca dovadă că ţăranii creştini din vestul Ucrainei nu gândeau şi nu vorbeau esenţial diferit (poate doar ceva mai expresiv), putem lua ca martori câteva personaje din *Tevi Lăptarul* (1895) de Şalom Alehem: „Măcar că eşti jidan, nu eşti om rău. Dar una cu alta n-are a face. De bătut trebuie să te batem”; sau: „Am auzit că eşti om cinstit, cu toate că eşti un jidan parşiv!” (217, pp. 176 şi 297).

Nu sunt acestea doar simple ticuri verbale. În spatele lor zac secole de clişee mentale. Le regăsim, de pildă, în piesa *Evreii* (*Die Juden*), scrisă la jumătatea secolului al XVIII-lea de dramaturgul german G.E. Lessing. Şocat de corectitudinea şi generozitatea unui evreu, un personaj creştin ajunge la concluzia că există

„evrei neevrei”, care, pasămite – cu toate că sunt evrei –, ar avea calităţi atipice: „La naiba! Cu siguranţă că sunt unii evrei care nu sunt evrei. Dumneata [cu toate că eşti evreu,] eşti un om cinstit” (267, p. 63). Un simptom că astfel de conserve mentale şi verbale erau uzuale şi în arealul românesc este faptul că românul era îndemnat să-şi reprime acest tip de slăbiciuni. Într-un text manuscris românesc de la sfârşitul secolului al XVIII-lea (redactat nu întâmplător ca un „Cuvânt împotriva jidovilor celor orbiţi şi rătăciţi”) se cerea în mod tranşant: „Să nu mai zicem «O, ce ovrei cumsecade este acesta», căci mare este duşmănia lor asupra noastră!” (mss. BAR nr. 3171, din 1792).

În paranteză fie spus, acest tip de receptare a străinului era destul de uzual în spaţiul cultural sud-est-european, chiar dacă (sau mai ales dacă) străinul părea a fi un om cumsecade. Iată ce îi sfătuia, pe la 1075, scriitorul bizantin Kekaumenos pe tinerii aristocraţi ai Bizanţului: „Dacă un străin vine în oraşul tău, se împrieteneşte cu tine şi se înţelege cu tine, nu te încrede în el; dimpotrivă, tocmai atunci trebuie să fii cu ochii în patru” (41, I, p. 73). Dictonul formulat de marele preot troian Laocoon – *Timeo Danaos et dona ferentes* („Mă tem de danai [= greci] chiar când aduc daruri”) (Vergiliu, *Eneida*, II, 49) – închide în el esenţa unei întregi mentalităţi. Şi nu este întâmplător faptul că în 1876, în preajma Războiului de Independenţă, atunci când unii evrei din România au acordat ajutoare românilor, Mihai Eminescu a considerat că „aceste daruri ale neromânilor de rit necreştin [*sic!*] samănă mult cu cele ale danailor” (285, p. 202).

„Jidanul tot jidan rămâne”

Revenind la imaginea evreului în cultura tradiţională din estul şi centrul Europei, trebuie

spus că neîncrederea în bunătatea sau în onestitatea acestuia este întărită şi de proverbe: „Nu te încrede în evreu, chiar de ar fi picat din cer” (proverb polonez şi rutean; *cf.* 3, p. 70); sau: „Tovărăşie cu ovreiul să nu faci, [chiar] de ţi-ar aduce marea cu sarea” şi „[Oricât de bun ar fi,] ovreiul tot ovrei rămâne” (zicale româneşti; *cf.* 80, p. 129; 3, p. 75; 253, III, p. 445); sau: „Evreul tot evreu rămâne, chiar dacă are pinteni la cizme” (proverb german şi polonez). „Evreul rămâne întotdeauna evreu”, spune un personaj din nuvela *Mendel din Gdansk*, publicată de scriitoarea poloneză Maria Konopnicka în 1897 (682, p. 227). Nici măcar convertirea lui la creştinism (suprema schimbare!) nu este percepută ca o modificare esenţială: „Fie chiar botezat, evreul tot zaraf” (Vasile Alecsandri, piesa *Agachi Flutur*); sau: „Firea evreului n-o schimbă botezul” (proverb din lumea slavă) (3, p. 75; 542, p. 261).

Este un mod de a gândi şi de a vorbi care a devenit uzual la toate palierele societăţii, „de la vlădică până la opincă”, de la şeful statului până la ultimul rândaş. Pentru surugiul din canţonetele lui Alecsandri (*Surugiul*, 1860), „jidanul [e] ca jidanul… voinicos, da’ fricos” (427, V, p. 877). Iată ce îşi nota în jurnal, în 1939, însuşi regele României, Carol al II-lea, referindu-se la omul de afaceri evreu Max Auschnitt: „Jidanul tot jidan rămâne, oricât de simpatic ar fi el ca om” (301, p. 137).

De la regele României din anii ’30, să trecem la preşedintele Croaţiei din anii ’90. Naţionalistul Franjo Tudjman, preşedintele noului stat croat (1990-1999), a încercat să-şi convingă compatrioţii că în lagărul de concentrare de la Jasenovac, administrat de autorităţile regimului pronazist Ante Pavelić (lagăr în care au fost exterminaţi zeci de mii de evrei, dar şi sârbi şi romi), ustaşii croaţi s-ar fi folosit de prizonierii evrei pentru a-i maltrata pe cei sârbi. În paginile cărţii lui Tudjman (*Ororile*

războiului, 1989, cu mai multe ediţii în anii ’90), evreii devin din victime călăi. Pentru a fi mai convingător, Tudjman a preluat o declaraţie (despre care ştia că e falsă) a unui supravieţuitor sârb din lagăr: „Evreul tot evreu rămâne, până şi în lagărul de la Jasenovac… Egoismul, şiretenia, minciuna, zgârcenia şi înşelăciunea sunt principalele lui caracteristici” (852, p. 84; 853, p. 61). Iată cam aceeaşi zicală folosită de un Ilie Neacşu la sfârşitul anilor ’90 în revista ultranaţionalistă *România Mare* (nr. 443, 8 ianuarie 1999): „Ovreiul – tot ovrei! Îl aduni de pe drumuri, îl primeşti în ograda ta, îi pui masa, îl găzduieşti – şi el tot nemulţumit este de gestul tău plin de omenie” (*cf.* 608, p. 124).

Trebuie adăugat totuşi că acest tip de proverbe se aplică mai ales evreului, dar nu numai acestuia, ci şi altor „străini”: „Măcar să fie cu caftan, e tot ţigan” (309, p. 565); sau: „Ţiganul tot ţigan rămâne şi de Paşti şi de Crăciun” şi, respectiv, „Omu’ strein tot strein rămâne, orice-ar face” (94, p. 42), sună credinţe populare româneşti din Bucovina, Muntenia şi, respectiv, din sudul Transilvaniei (vezi ***480***).

De asemenea, zicala de tipul „E om bun, păcat că-i jidan” este foarte uzuală, dar ea nu este specifică doar relaţiei dintre români şi evrei. Ţiganul este adesea obiectul aceluiaşi tip de regret: „Ce păcat că eşti ţigan!” (B.P. Hasdeu, *Răzvan şi Vidra*, 1867); în contexte istorice cunoscute, românii au fost – la rândul lor – aşezaţi de maghiari în partea „slabă” a ecuaţiei, în locul cumva predestinat evreilor. De acest tratament a avut parte, de exemplu, românul Ioan Slavici, în copilărie (deci pe la jumătatea secolului al XIX-lea, pe lângă Arad), din partea vecinilor săi maghiari: „Bun băiat, păcat că e român” (218, p. 210). Replica pe care o folosea mama sa în situaţii similare era mai blândă, dar nu mai puţin şovină şi etnocentrică: „Săracii de ei, îmi zicea mama, nu

sunt vinovaţi că n-au avut parte să fie români!" (218, p. 188).

„Cei mai buni prieteni ai mei sunt evrei"

Antropologul american Martin N. Marger pune în discuţie un tip aparent paradoxal de gândire. El vorbeşte despre „manifestarea tendinţei de a privi colectivitatea etnică evreiască într-o lumină negativă, dublată de exprimarea unor idei pozitive referitoare la unii dintre membrii individuali ai acestei colectivităţi. Acesta este un model uzual de gândire printre cei cu mentalitate bazată pe prejudecăţi, indiferent de colectivitatea etnică în discuţie, şi este cel mai bine reprezentat de formula obişnuită «Unii dintre cei mai buni prieteni ai mei sunt…[evrei, negri, ţigani]»" (423, p. 214).

În 1902, Dimitrie Sturdza (ministru de Externe şi preşedinte al Partidului Naţional Liberal) spunea că „posedă prieteni evrei" pentru a-şi îmbunătăţi imaginea de „năprasnic antisemit" şi de „faimos mâncător de evrei", cum îl caracteriza Adolphe Stern, liderul comunităţii evreieşti din România (754, II, pp. 46 şi 146). Adolf Eichmann însuşi, în timp ce organiza Holocaustul în Europa Centrală, se lăuda cu „prietenii mei evrei" (268, p. 336). După publicarea în revista *Săptămâna* (5 septembrie 1980) a unui editorial plin de insulte la adresa evreilor, Corneliu Vadim Tudor a încercat să-l convingă pe rabinul şef Moses Rosen că nu este antisemit: „Am mulţi prieteni evrei – i-a spus C.V. Tudor – şi am avut o iubită evreică". Replica rabinului a fost adecvată: „Toţi antisemiţii afirmă că cei mai buni prieteni ai lor sunt evrei" (849, pp. 273-275). În 1887, pentru a contracara acest tip de clişeu antisemit, Friedrich Nietzsche declara ironic: „Printre prietenii mei nu există nici un evreu" (desigur că au existat). Şi apoi, fără ironie: „Dar ce-i drept nici antisemiţi" (598, p. 216).

Dar în loc ca membrii individuali (percepuţi ca „pozitivi") ai unei colectivităţi etnice (percepută ca „negativă") „să invalideze credinţa, aşa cum logica ar impune-o – scrie M.N. Marger –, ei servesc numai ca «excepţii care întăresc regula»" (423, p. 75). Opoziţia dintre evreul/străinul „generic" şi cel „genetic" apare şi în literatura română modernă. „Toţi scriitorii români, cu rare excepţii […] – observă G. Călinescu, referindu-se mai ales la grupul din jurul *Vieţii Româneşti* –, sunt xenofobi şi antisemiţi în măsura în care se pune problema socială a existenţei neamului, invadat şi apăsat de prea mult element alogen, şi în acelaşi timp umanitarişti, mai bine zis înţelegători pentru străin luat ca individ. Astfel, Sadoveanu înfăţişează pe român ca victimă a evreului [generic], din punct de vedere economic, dar pe evreul luat în sine (cazul Haia Sanis), ca om, îl priveşte cu obiectivitate şi simpatie umană" (130, p. 661).

În această privinţă, au existat şi voci solitare, precum cea a lui Wilhelm von Humboldt, care declara următoarele: „În realitate, îi iubesc pe evrei *en masse*; *en détail* mai degrabă îi evit". Dar, pe la începutul secolului al XIX-lea, von Humboldt „se situa – cum observă Hannah Arendt – în opoziţie cu moda dominantă, care-i favoriza pe evreii individuali şi dispreţuia poporul evreu". Şi aceasta pentru că, „fiind un adevărat democrat – conchide Hannah Arendt –, el dorea să elibereze un popor oprimat, şi nu să acorde privilegii unor indivizi" (434, p. 49). Într-adevăr, în epocă, alta a fost „moda dominantă". Formula care a definit-o cel mai bine a fost rostită după Revoluţia Franceză, în 1792, în faţa Adunării Naţionale, de contele Stanislas Clermont-Tonnerre: „Evreii trebuie respinşi ca naţiune, dar recunoscuţi peste tot ca persoane individuale"; sau într-o altă formulare: „Pentru evrei ca indivizi, totul; pentru evrei ca naţiune, nimic". O formulă ideologică pe care a

folosit-o şi Lenin în primele două decenii ale secolului XX (612, I, p. 70; 278, p. 450).

„Dacă toţi evreii ar fi ca tine…”

„Evrei! Aceşti bravi evrei! Niciodată n-am mai întâlnit de atunci evrei atât de buni. I-am iubit sincer, dezinteresat…”, evocă Liviu Rebreanu câteva chipuri de evrei bătrâni, răsfoind albumul copilăriei sale. „Schan! Tuptil! Trei păduchi! Unde sunteţi? Pe unde umblaţi? Cât de mult s-a schimbat lumea de când nu v-am văzut! Ce deşert rece, pustiu, dezolant a devenit lumea de când ne-am despărţit” (734, p. 1203).

Modelul „bunului evreu” este unul de excepţie. De regulă, toţi evreii sunt răi, hoţi şi puşi pe înşelat, cu excepţia celui căruia i se transmite această concluzie. „Dacă toţi evreii ar fi ca tine…”, i se comunică acestuia un soi de compliment, jignitor prin antisemitismul prost mascat pe care îl conţine. Fiind uzuală pentru mentalitatea curentă, Mihail Sebastian a preluat ideea în cunoscutul său „roman evreiesc”, *De două mii de ani…*, publicat în 1934:

> – Cu evrei ca dumneata – zice Mircea Vieru, un personaj cu puseuri naţionaliste – pacea [dintre români şi evrei] va fi oricând posibilă. Mai mult chiar decât pacea: iubirea.
>
> – „Cu ovrei ca dumneata…” Am mai auzit vorba asta – îi replică protagonistul romanului, un *alter ego* al autorului –, „Dacă toţi evreii ar fi ca tine…”. E o amabilitate aşa de veche. Şi aşa de umilitoare… (219, p. 218).

Comentând apreciativ lipsa de scrieri antisemite în opera lui Caragiale, publicistul B. Brănişteanu refuză să invoce în acest sens prietenia dramaturgului român pentru scriitorul evreu Ronetti Roman. „Ştiu – scrie Brănişteanu în jurnalul său, în 1943 – că aproape nu este antisemit care să nu aibă un evreu despre care să ne asigure

că, dacă toţi evreii ar fi ca el, nu ar mai exista antisemitism” (847, p. 327).

Se pare că imaginea „evreului bun” (deci „atipic”) este o invenţie a iluminismului central-european; în mod special, a dramaturgilor germani din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea (Lessing, Kotzebue, Iffland, Stephanie). „Călătorul” din piesa într-un act *Die Juden* (1749) de G.E. Lessing este primul personaj de acest fel dintr-un şir lung. El luptă „pentru a distruge prejudecăţile mult prea nedrepte faţă de naţiunea mea”. Înainte să cadă cortina, ultima replică adresată lui sună astfel: „Oh, cât ar fi evreii de stimaţi, dacă ar fi toţi ca dumneata!”. Replica evreului este perfect simetrică: „Şi cât ar fi creştinii de iubiţi, dacă toţi ar avea calităţile dumitale!” (267, p. 63).

„Nu toţi evreii sunt răi”

Tot în această categorie de clişee verbale intră şi expresia „Nu toţi evreii sunt răi”. Într-un articol recent, menit să descurajeze prejudecăţile antisemite, publicat într-o revistă românească altfel cu vederi democrate, autorul preia formula de mai multe ori: „Evreii nu au fost toţi răi şi nici românii toţi buni” (438). Sub aparenţa obiectivităţii, această expresie induce de fapt ideea că, de regulă, evreii au fost răi, dar nu chiar toţi. „Să nu exagerăm!”, pare să spună autorul, „unii dintre evrei au fost totuşi buni”. Şi invers, în cazul românilor: de regulă, ei au fost buni, dar nu chiar toţi.

„Ceea ce este stupid – scria în 1925 Wilhelm Filderman, liderul Uniunii Evreilor din România – este pretenţia antisemiţilor de a crede că […] toţi evreii trebuie să fie puşi într-o singură căldare şi trataţi de periculoşi. Sunt evrei buni, sunt evrei răi, după cum sunt români buni şi români răi, francezi buni şi francezi răi etc.” (517, I, p. 69). Tot în

epoca interbelică, scriitorul evreu F. Aderca susţinea aceeaşi idee: „Fiii lui Israel, întocmai tuturor popoarelor, sunt şi inteligenţi şi netoţi, şi darnici şi avari, şi solidari şi singuratici, şi culţi şi ignari – însuşirile şi metehnele fiind repartizate după legile hazardului care conduc întreaga umanitate. Fireşte, anumite împrejurări istorice şi sociale au accentuat sau au diminuat unele caracteristici, însă în esenţă evreii nu se deosebesc de ceilalţi oameni" (510, p. 136). În fine, în aceeaşi epocă, publicistul evreu B. Brănişteanu îşi nota în jurnal următoarele: „[Evreii] sunt oameni cu calităţi şi cu defecte, nu numai cu defecte, cum afirmă antisemiţii, nu numai cu calităţi, cum cred mulţi dintre evrei" (847, p. 327).

Afirmaţiile lui Filderman, Aderca şi Brănişteanu frizează locul comun. Dar truismele nu pot fi evitate atunci când evidenţele nu sunt percepute ca atare. A-i pune pe evrei „într-o singură căldare", a-i considera pe toţi la fel (de regulă, răi), este o *forma mentis* foarte uzuală. În cadrul unui sondaj de opinie efectuat în Ungaria în 1995, mare parte dintre subiecţi au fost de acord că „aproape toţi evreii sunt la fel" (496, p. 10). Leon Volovici a atins această problemă delicată, vorbind despre „stereotipul evreului-exponent", ca fiind „o străveche creaţie simbolică a culturii europene", şi despre gradul mare de „reprezentativitate" a evreului. „Un evreu încetează de a mai fi un individ – observă Volovici –; orice ar face el, el «semnifică», reprezintă «evreitatea», are un «rol» în diverse scenarii, filo sau anti, impus de ceilalţi. Realitatea concretă a individului […] nu contează, pentru că evreul-exponent e mereu responsabil de tot ce fac «evreii», fie ei religioşi, atei, comunişti sau chiar convertiţi" (490). De regulă, evreii (ca şi ţiganii) sunt percepuţi în bloc compact, astfel că fiecare individ posedă toate virtuţile şi mai ales toate viciile naţiei sale, conform unor pseudo-trăsături etnopsihologice şi unui ceţos *Volkgeist*

herderian. Reprezentativitatea evreului se manifestă şi invers: trăsăturile fiecărui individ sunt transferate întregii etnii. Cu alte cuvinte, dacă un neamţ fură, înseamnă că „un neamţ fură", dar dacă un evreu fură, înseamnă că „evreii fură".

*

Formulările verbale (şi, implicit, mentale) de genul „E om bun, chiar dacă e evreu", „Dacă toţi evreii ar fi ca tine…" sau „Nu toţi evreii sunt răi" definesc o excepţie (un evreu e bun) de la regulă (evreii sunt răi). Sau, altfel spus, „evreul real" este rareori bun, în timp ce „evreul imaginar" este întotdeauna rău. În termenii cercetătoarei poloneze Alina Cała, acesta este „un mod de a reconcilia realitatea cotidiană cu stereotipul". „Evreul bun" contrazice stereotipul; deci primul termen al acestei ecuaţii trebuie să fie o excepţie, pentru că cel de-al doilea termen (stereotipul) este mult prea puternic ca să dispară sau măcar să se modifice. „Această confruntare – remarcă Alina Cała – a fost unidirecţională: realitatea a fost cea care a fost adaptată la imagine" (70, p. 65).

La fel se întâmplă lucrurile când „evreul real" este, la rândul lui, un personaj colectiv. Evreii din preajmă, cu care se convieţuieşte efectiv (*the next-door Jews*, evreii vecini, cei de pe uliţa noastră sau din cartier ori evreii din micul nostru târg etc.), devin „evrei buni", spre deosebire de ceilalţi, necunoscuţi, „evreii din oraş", care sunt „răi". „Şloim al nostru, care şade la noi în comună de atâţia ani – spune un personaj dintr-o cărticică românească din 1898 –, este un om foarte onest, dar de ceilalţi [evrei] nu ştiu" (848, p. 12). „În oraş evreii erau insuportabili – declară un informator popular dintr-un mic târg din sud-estul Poloniei –, dar aici [= în târg] erau evrei buni" (70, p. 65).

„Această stranie operaţie de «familiarizare» – comentează Alina Cała – a servit la reconcilierea opiniilor nefavorabile despre evreu cu practica de zi cu zi, în cadrul căreia continua ostilitate ar fi fost imposibil de menţinut” (70, p. 65). În confruntarea dintre evreul „imaginar” şi cel „real”, raportul de forţe este inegal. Ultimul n-are nici o şansă. Imaginea evreului este atât de puternică, încât evreul însuşi este devorat de ea.

4. Caracteristici etnice şi etice

Explozia descoperirilor geografice şi a campaniilor comerciale din preajma şi din timpul Renaşterii a generat gustul descrierii ţărilor şi popoarelor îndepărtate, dacă nu chiar imaginare. „Înainte de a fi fost descoperit, sălbaticul a fost mai întâi inventat”, a afirmat folcloristul italian Giuseppe Cocchiara (307, p. 7). „Această observaţie inteligentă nu este lipsită de adevăr”, a comentat ulterior istoricul religiilor Mircea Eliade (308, p. 39).

Cunoaşterea străinului sălbatic sau doar exotic a dat un impuls recunoaşterii străinului „de acasă”. Fără să dea naştere unui gen literar propriu-zis, acest tip de discurs – o colecţie de stereotipuri etnice şi etice – a fost totuşi destul de uzual în epocă. Iată cum îi prezintă pe europeni Gilles Le Bouvier, într-o *Carte a descrierii ţărilor*, scrisă pe la jumătatea secolului al XV-lea: englezii sunt „cruzi şi sângeroşi”, dar şi negustori hrăpăreţi, elveţienii sunt „oameni cruzi şi grosolani”, scandinavii şi polonezii sunt „oameni aprigi şi apucaţi”, sicilienii „îşi păzesc nevestele cu multă străşnicie”, napolitanii sunt „necioplţi şi grosolani şi răi catolici şi mari păcătoşi”, castilienii sunt „oameni iuţi la mânie, prost îmbrăcaţi şi încălţaţi, locuiesc ca vai de lume şi-s răi catolici” etc. (41, I,

p. 74). Într-o *Scurtă descriere a neamurilor europene şi a caracteristicilor lor* realizată la începutul secolului al XVIII-lea în Europa Centrală (Stiria, vestul Austriei) sunt prezentate zece naţii, de la pozitiv la negativ: spaniolul, francezul, olandezul, germanul, englezul, suedezul, polonezul, ungurul, muscalul, turco-grecul. Tabloul comparativ este elaborat pe baza a 17 categorii: temperament, fire, intelect, vicii, pasiuni, cunoaştere, port, boli, aptitudini războinice, religie, formă de organizare politică etc. Din punctul de vedere al calităţilor mentale, de pildă, spaniolul ar fi „inteligent şi înţelept", francezul „prudent", germanul „spiritual", englezul „prost dispus", polonezul ar avea intelectul „limitat", ungurul „chiar mai puţin", rusul nu ar avea în cap „nimic", iar turco-grecul „mai puţin decât atât" (575, p. 69).

„Nu popoarele barbare şi ignorante sunt cele care trebuie să ne cunoască pe noi mai întâi – scria în 1777 francezul Jean-Louis Carra, secretar la curtea domnitorului Moldovei –; ci, dimpotrivă, noi suntem cei care trebuie […] să descâlcim caracterul, firea, ba chiar şi fizionomia popoarelor contemporane." „Popoarele barbare şi ignorante" la care se referea Carra nu erau cine ştie ce populaţii din Africa, America sau Asia, ci moldovenii şi valahii de la Dunărea de Jos. În spirit iluminist, J.-L. Carra percepea actul cognitiv ca pe unul de luare în posesie, de subordonare. De aceea „noi" trebuie să-i cunoaştem pe „ei" înainte ca „ei" să ne cunoască pe „noi": „Noi suntem cei care trebuie să le cunoaştem pe aceste popoare, înainte ca ele să se poată cunoaşte pe ele însele şi să încerce să ne cunoască pe noi la rândul lor" (387, p. 383).

*

Românul nu a fost nici cuceritor, nici mare călător sau negustor (624), dar a coabitat şi a intrat în legătură cu multe naţii. În prefaţa unui volum de E. Baican, *Literatura populară sau Palavre şi anecdote* (publicat în 1882), Mihai Eminescu constata că „Nu e popor care să fi intrat în contact cu românul, fără ca acesta să-şi bată joc de el. Sunt nenumărate anecdote populare în cari se iau peste picior grecii, evreii, nemţii, ungurii, polonii, muscalii; asupra ţiganilor există o întreagă epopee populară în versuri lapidare […]. Despre bulgari există asemenea o lungă povestire a lui Hagi Ivat craiul, care a vrut să ia Ţarigradul înarmat c-un praz; despre serbi asemenea; c-un cuvânt, despre toţi. Între mulţimea aceasta de tipuri, românul însuşi apare isteţ şi batjocoritor” (701, p. 488).

La rândul său, Moses Schwarzfeld a preluat ideea în 1889: „Românul numeşte pe străini lifte străine, lifte spurcate, şi nu-i popor pe care să-l găsească drept, bun şi cinstit. Aşa, neamţul e al dracului, franţuzul se bucură de acelaşi calificativ măgulitor, evreul e târtan, grecul e capră râioasă, sârbul e bleod [din germ. *blöd* = „prost”], bulgarul cu praz şi ar fi să nu mai sfârşim, dacă am voi să înşirăm toate epitetele şi apostrofările românilor contra străinilor” (110).

„Israelit” înconjurat de români, huţuli, lipoveni şi ruteni (carte poştală, Cernăuţi, 1899)

La sfârşitul secolului al XIX-lea, şi folcloristul I.-A. Candrea s-a ocupat de „satirele în care poporul [român] batjocoreşte în chip aşa de hazliu pe ţigani, evrei, armeni, unguri, saşi, arnăuţi şi alte atâtea naţionalităţi cărora le găseşte la fiecare câte un cusur” (773).

Pe marginea acestui subiect delicat a glosat şi Dumitru Drăghicescu în 1907, când a publicat cartea sa *Din psichologia poporului român*. El a diagnosticat că românii suferă de un complex de superioritate faţă de unele „popoare mai puţin fine, cu o inteligenţă mai leneşă şi mai puţin vioaie, şi prin urmare într-o vădită inferioritate mintală faţă de români”. „Dovadă că este aşa – continuă D. Drăghicescu –, avem faptul că ironia şi humorul românilor priveşte cu deosebire popoarele vecine. Românii au râs totdeauna cu deosebire pe socoteala sârbilor şi bulgarilor, a ungurilor şi a turcilor. Ei s-au socotit totdeauna superiori acestor vecini. Şi din conştiinţa acestei superiorităţi au decurs toate glumele şi ironiile ce au făcut pe socoteala lor. [De asemenea,] ţiganii sunt un izvor nesecat de humor pentru ţărani” (326, p. 409).

Pe la mijlocul secolului al XIX-lea, în satirele politice care, din cauza cenzurii, circulau clandestin – oral sau în manuscris, în cadrul unui tip de folclor urban – nu doar „jidanii” erau consideraţi „javre râioase”, ci şi celelalte „hoarde străine”:

> Mâine vine-n fuga toată,
> După grecul cel râios,
> Turcul, lepră leşinată,
> Rusul, hiara cea spurcată,
> Neamţul, lingău puturos
> (satira *Jos Guvernul ciocoiesc!*
> din 1861; *cf.* 148, p. 50).

Caracterizarea evreului a îmbrăcat diferite forme, printre care prezentarea viciilor şi virtuţilor

sale în comparaţie cu cele ale altor etnii. Cel mai adesea, românii credeau că evreul îşi foloseşte inteligenţa pentru a-i înşela pe alţii: „Un ovreu înşală doi armeni, un armean doi greci, un grec doi români” (3, p. 47). Proverbe similare, în care se defineşte raportul evreului cu alte etnii, se regăsesc la ruşi („Un evreu face cât doi greci, un grec cât doi armeni, un armean cât doi nobili din Poltava [ucraineni]” sau, invers, „Din două cazane de evrei a plămădit dracul un armean”), la polonezi („Pe polon îl înşală neamţul, pe neamţ italianul, pe italian spaniolul, pe spaniol jidanul, pe jidan însă numai dracul”), la lituanieni („Un evreu înşală trei nemţi, un rus trei evrei”), la macedoromâni („Un ovrei înşală zece greci, un grec înşală zece albanezi”), la greci („Un grec face cât trei evrei, dar cinci greci fac aproape cât un armean”), la nemţi („Trei evrei înşală un armean, trei armeni un grec şi mai rămâne şi o duzină de creştini” sau „Un evreu face cât trei creştini şi un yankeu cât trei evrei”), la elveţieni („Nouă evrei înşală un elveţian şi nouă elveţieni din Basel înşală unul din Geneva”), la francezi („În afaceri trebuie doi evrei contra unui genovez, doi genovezi contra unui grec şi doi greci contra unui armean” sau „Trei evrei fac cât un locuitor din Basel, trei locuitori din Basel fac cât unul din Geneva”) (3, pp. 71-72).

Câteodată însă, situaţia era răsturnată, evreul apărând în postura celui înşelat, ca în această zicală românească: „Ţiganul fură, armeanul jură şi jidanul plăteşte gloaba [= amenda]” (3, p. 29). Nu atât naivitatea evreului pare să fie sugerată aici, cât frecventa sa discriminare şi persecuţie; faptul că el era adesea culpabilizat şi pedepsit, indiferent de adevăratul vinovat. În acest sens, gruzinii au o zicală similară: „Mabşabeli păcătuise şi evreii fură pedepsiţi” (3, p. 66). La fel şi ucrainenii: „Toate relele în capul jidovului se sparg” (660, p. 170). Chiar şi evreii au astfel de proverbe: „Un boier a pierdut, un neevreu a găsit şi ei de evreu se leagă”;

sau: „Evreul e urât şi aşa, şi aşa [= orice ar face]” (300). Zicala germană este cea mai explicită şi cea mai înfricoşătoare: *Macht nichts, der Jude wird verbrannt* (= „N-are a face, evreul trebuie ars”) (3, p. 25).

Într-un vechi text de origine slavă, *Proorocirea Sibilei*, care a circulat în spaţiul românesc începând cu secolul al XVI-lea şi, în versiunea română, începând cu secolul al XVII-lea, înţeleapta împărătească Sibila (în text – fiica regelui iudeu David) interpretează profetic visul comun avut de „o sută de boiari mari”. Cei nouă sori diferiţi care le-au apărut în vis pe cer sunt explicaţi de Sibila în termeni de imagologie etnică: „Cel soare dintâi iaste rodul bălgarilor, buni şi iubitori la oaspeţi şi credincioşi…” ş.a.m.d. „Al doilea soare sunt grecii, că ei de trei ori credinţa sa au lepădat şi cu toate limbile să ameastecă, iubitori de argint şi luotori de adămană [= camătă]…” ş.a.m.d. Specialiştii în istoria literaturii vechi consideră că textul a apărut în prima jumătate a secolului al XIV-lea, în cadrul literaturii bulgare, dat fiind că bulgarii sunt prezentaţi în mod pozitiv, iar adversarii lor, grecii, în mod negativ (19, I, p. 152). Pe lângă bulgari şi greci mai sunt descrişi „frâncii”, „arcadeii”, „sărăcineştii” (= sarazinii, „ce vor pustii Ierusalimul…”), „sirianii”, „iverii” („beseareca păzesc, de Dumnezău să tem…”), „tătarii” („ce varsă sânge pre pământ şi nimea înaintea lor nu vor sta…”) şi „jidovii”.

Extrem de interesant este faptul că, în acest context, nu este prezentată nici o trăsătură negativă a „jidovilor”. Conform previziunii Sibilei, „ieşi-va o muiare dintru dânşii şi va naşte fiu din ceri şi vor zice numele lui – Iisus”. El va fi răstignit şi îngropat, apoi va învia „şi va trimite 12 bărbaţi”, care vor schimba „leagea” în toată lumea, inclusiv în împărăţia condusă de Sibila. „Că şi eu – îşi încheie profetesa interpretarea onirică – până acum m-am nădăjduit că dintru mine să va naşte Hristos

şi mi-am ferit fecioriia mea în 50 de ani. Iară acum cunosc că nu-s eu aceea" (65).

În mod evident, accentul cade diferit în acest caz, faţă de majoritatea textelor din epocă. „Jidovii" sunt prezentaţi nu ca poporul care îl ucide pe Isus, ci ca acela care îi dă naştere. Este drept că, pentru unii, tocmai acesta a fost păcatul suprem al evreilor; dar este vorba de alt secol, de alt meridian geografic şi de altă perspectivă culturală. Pentru Voltaire şi alţi „enciclopedişti" francezi din secolul al XVIII-lea, care au reuşit să „secularizeze" antisemitismul, „evreii sunt vrednici de osândă pentru că l-au născocit pe Cristos, nu pentru că l-au omorât" (115, p. 48).

Într-un alt vechi text românesc, datând de la începutul secolului al XVIII-lea, sunt inventariate darurile distribuite de Dumnezeu diferitelor naţii: „Negustoria turcilor,/ beţia şi porcia ruşilor,/ tăria şi prostia sârbilor (vezi ***327***),/ dăscălia şi minciuna râmlenilor,/ scârnăvia nemţilor,/ râia şi gubăvia saşilor,/ norocirea grecilor la bani,/ mândria leşilor (vezi ***605***),/ frumuseţea cerchezilor,/ pohvala [= lăudăroşenia] moldovenilor,/ zavistia [= invidia] rumânilor,/ eresul armenilor,/ bogăţia ovreilor,/ sărăcia şi goliciunea ţiganilor" (20, p. 299).

Am transcris în totalitate acest text din 1705 pentru că este un bun exemplu de imagologie, conţinând nu numai hetero-imagini, dar şi auto-imagini, în caz că originea textului este românească. Într-adevăr, Moses Gaster era convins că această caracterizare este „autohtonă română, născută din propria observaţiune a poporului". Un argument în acest sens este şi faptul că – în contrast cu textul de mai jos, în care diverse animale sunt asociate cu diferite naţii, din vestul Europei până în centrul Asiei – în textul de mai sus nu se amintesc popoare îndepărtate, de peste ţări şi mări, ci numai cele cu care românii au fost vecini sau cu care au coabitat (20, p. 300).

*

„Caracteristica zoomorfică a popoarelor” (cum o numea B.P. Hasdeu) nu ar fi – după Moses Gaster – proprie tradiţiei româneşti, ci celei paleoslave. Într-adevăr, cel mai vechi text de acest gen descoperit în spaţiul românesc este un manuscris slavon din prima jumătate a secolului al XVI-lea. El nu face parte, aşa cum au susţinut Marianne Mesnil şi Assia Popova, „dintr-o legendă biblică apocrifă, *Legenda lui Avram*” (108, p. 236, n. 22), ci doar a fost copiat în acelaşi miscelaneu, împreună cu amintita legendă.

Intitulat *Înţeleptul sau învăţătorul tuturor cuvintelor Domnului nostru Iisus Hristos*, textul a fost redactat sub forma uzuală de „întrebări şi răspunsuri”. La întrebarea „cari sunt particularităţile limbilor [= neamurilor]?” se dă un răspuns ambiguu. La nu mai puţin de 30 de etnii (europene şi asiatice) le corespund tot atâtea animale. Nu sunt puse însă în evidenţă – ca în celebrele *Fisiologuri* – caracteristicile fiecărui animal şi, implicit, ale naţiei asociate simbolic acestuia: „italianul e leu, germanul acvilă, arabul vier, turcul balaur, armeanul guşter, indul porumbel, sirianul peşte, georgianul berbec, tătarul ogar şi câne, cumanul leopard, rusul vidră, litvanul taur, grecul vulpe, bulgarul bou, românul pisică, sârbul lup, ungurul panteră, germanul zâmbru, osetinul cerb, sasul armăsar, polonul sobol, evreul viezure, albanezul castor, egipteanul ţap, săcuiul caie [= gaie = şoim], circazianul bivol, persul cocor, croatul aspidă” ş.a.m.d. (9, p. 152).

În acest text metaforic, românului (în text, *vlah*) îi corespunde pisica. Animat de un naţionalism desuet astăzi, dar specific celei de-a doua jumătăţi a secolului al XIX-lea, B.P. Hasdeu enumeră calităţile reale sau atribuite acestui animal domestic, regăsindu-le pe toate la român. Inclusiv „dragostea de ţară” şi „independenţa”, pentru că –

spre deosebire de câine – pisica „iubeşte casa, «patria», de unde anevoie poate cineva s-o scoaţă sau s-o alunge, dar nu devine niciodată sclava unui stăpân” (9, p. 153). Hasdeu are unele circumstanţe atenuante, având în vedere faptul că el a publicat şi comentat textul în anul 1879, la doar câteva luni după obţinerea Independenţei de Stat a României.

Evreului (în text, *evreanin*) îi este asociat în mod simbolic viezurele. Nici în acest caz nu putem şti care au fost – cu aproape jumătate de mileniu în urmă – cauzele acestei asocieri atipice. Poate pentru că omului retras, izolat şi ursuz (cum este receptat „evreul imaginar”) i se spune „viezure” sau „bursuc”. Sau poate pentru că viezurele – ca şi evreul – este perceput în popor ca fiind viclean şi hoţ (fură făină sau grâne din hambare; vezi nota ***111***). Sau, în fine, pentru că portul tradiţional al evreului în epocă includea o căciulă (*straimel*) cu blană de viezure (doar evreii bogaţi permiţându-şi să folosească blană de samur; vezi nota ***646***).

În „romanul evreiesc” *De două mii de ani…* al lui Mihail Sebastian (1934), protagonistul asistă la o scenă în care, în centrul Bucureştiului, la începutul anilor ’30, se strigă: „Moarte jidanilor!”. Oamenii trec mai departe, indiferenţi, „fără ca nimeni să întoarcă măcar capul”. „Dacă cineva s-ar instala în mijlocul drumului – scrie M. Sebastian – pentru ca să ceară (ştiu eu?) «moartea viezurilor», cred că tot ar deştepta oarecare uimire printre trecători” (219, p. 205). Sugerează aici autorul existenţa unei relaţii simbolice şi semnificative dintre evreu şi viezure? Sau este vorba, mai degrabă, de o asociere gratuită şi întâmplătoare? Una menită să demonstreze tocmai absurdul acestui tip de gândire: puţin îmi pasă că strigaţi „Moarte jidanilor!”, dar cu bieţii viezuri ce aveţi?!

*

Revenind la „darurile” pe care divinitatea le împarte diverselor naţii, voi aminti o scurtă invocaţie populară, în care Dumnezeu este chemat să le dea „bunătăţi” creştinilor şi „răutăţi” tuturor celorlalţi:

> Să trimeată Dumnezeu sănătate
> La creştinătate,
> Păgânii,
> Să-i mănânce cânii,
> Să dea ciuma-n turci,
> Râia în jidani,
> Boala-n ţigani (***47***, p. 150).

Dar adevăratele „daruri etnice” sunt distribuite de Dumnezeu odată cu facerea lumii. Este un subiect comun mai multor legende populare. Una dintre ele a fost preluată de prozatorul Mihail Sadoveanu şi folosită chiar la începutul romanului cu subiect pastoral *Baltagul*, apărut în 1930:

„Domnul Dumnezeu, după ce a alcătuit lumea, a pus rânduială şi semn fiecărui neam.” „Neamţului i-a dat şurubul”, iar ţiganului – cetera. „Sârbului i-a pus în mână sapa”, iar turcului i-a zis: „Tu să fii prost; dar să ai putere asupra altora, cu sabia”. Ungurului i-a dat „botfori [= cizme] şi pinteni şi răşină” să-şi facă „sfârcuri la mustăţi” şi i-a spus: „Să fii fudul şi să-ţi placă petrecerile cu soţii”. „Pe rus l-a învrednicit să fie cel mai beţiv dintre toţi şi să se dovedească bun cerşetor şi cântăreţ la iarmaroace.” „Dintre jidovi, a chemat pe Moise şi i-a poruncit: Tu să scrii o lege; şi, când a veni vremea, să pui pe farisei să răstignească pe fiul meu cel prea iubit Isus; şi după aceea să îndураţi mult necaz şi prigonire; iar pentru aceasta eu am să las să curgă spre voi banii ca apele.” În fine, sosiţi cei din urmă la împărţitul darurilor divine, românilor (în text, „munteni”, cu sensul de „oameni de la munte”) Dumnezeu le-a zis: „Nu vă mai pot da într-adaos decât o inimă uşoară, ca să

vă bucuraţi cu [ce-i] al vostru. Să vă pară toate bune; să vie la voi cel cu cetera şi cel cu băutura şi s-aveţi muieri frumoase şi iubeţe". Cică această poveste a ciobanilor din nordul Moldovei ar fi învăţat-o Nechifor Lipan – personaj din romanul *Baltagul* – „de la un baci bătrân, care fusese jidov în tinereţă, şi binevoise Dumnezeu a-l face să cunoască credinţa cea adevărată".

Genul acesta de poveşti intră în marea categorie a legendelor etiologice. Din ele aflăm cum au fost stabilite, o dată pentru totdeauna, „caracteristicile etnice". Gândirea stereotipă este dusă în acest caz până la limită. Totul este redus la un singur „semn cultural" (şurubul pentru neamţ, cetera pentru ţigan, munca pentru moldovean etc.) sau numai la câteva astfel de „semne", considerate a fi definitorii pentru o etnie. Această „determinare etnoculturală" stă sub semnul dublei autorităţi. Pe de o parte, ea este înfăptuită de însuşi Dumnezeu şi, pe de altă parte, ea se produce chiar la începutul mitic al lumii, *in illo tempore*. Prima propoziţie din legenda românească enunţă în mod explicit toate aceste date ale problemei: „Domnul Dumnezeu, după ce a alcătuit lumea, a pus rânduială şi semn fiecărui neam". Pentru „jidovi" au fost alese patru „semne culturale", care încearcă să comprime la maxim destinul şi istoria evreilor: 1) decalogul, 2) deicidul, 3) prigoana, 4) banii.

La sfârşitul anilor '30, elaborând un „Plan pentru cercetarea mitologiei populare", etno-sociologul Ion I. Ionică, din cadrul şcolii sociologice de la Bucureşti (condusă de D. Gusti), a formulat astfel câteva dintre subiectele cercetării referitoare la „neamuri": „Mulţimea şi diferenţierea lor. A fost la început un singur neam sau toate sunt de la început? Care sunt caracterele unui neam? Neamuri de culoare. Ierarhia neamurilor. Ţiganul, evreul, ungurul, sasul, românul etc. Cum sunt explicate însuşirile naţionale?" (765, p. 248).

Într-o legendă populară autentică, culeasă tot în nordul Moldovei, se relatează ce „talanturi” [= talente] a împărţit Dumnezeu, la începutul lumii, „celor întâi popoare”. Conform legendei, cele dintâi naţii ar fi jidanii, ţiganii şi moldovenii (aceştia din urmă fiind împărţiţi, la rândul lor, în „boieri” şi „ţărani”). Sosiţi primii în faţa lui Dumnezeu, boierii moldoveni au cerut „avere”. „Dumnezeu le-a dat avere.” „Apoi au mers jidanii, că ei s-au îmbrăcat mai degrabă.” Aceştia au cerut „binele”. „Dat să vă fie binele!” – le-a zis Dumnezeu. Pentru că ţăranii moldoveni – ca de obicei – „au ajuns mai pe urmă”, li s-au refuzat „averea” şi „binele” (vezi ***265***), pentru că prima le-a fost dată boierilor, iar cel de-al doilea „l-au luat jidanii”. Ei au primit în schimb „lucrul” (munca): „Şi de aceea lucrul e sfânt, căci e de la Dumnezeu”. Iar ţiganilor le-a rămas doar „râsul”: „«De râs să fiţi», le-a zis Dumnezeu. Şi chiar de râs au rămas” (259, p. 46). După cum se vede, principalele caracteristici etico-etnice atribuite evreului sunt „binele”, obţinut fără „lucru”, şi „banii”, obţinuţi pe căi necinstite.

Tot sub semnul înşelăciunii este pus evreul şi într-o legendă ungurească, intitulată *Ce au primit naţiile de la Dumnezeu*, culeasă la sfârşitul secolului al XIX-lea. De data aceasta, Dumnezeu – care stă pe tronul ceresc şi împarte neamurilor ceea ce i se cuvine fiecăruia – este Isus Cristos. Turcul vine la acesta şi îi cere Ţara Sfântă. „Bine, a ta să fie, răspunse atunci Isus.” Apoi a venit neamţul, i-a cerut acelaşi lucru şi Isus i-a explicat că deja a dat Ţara Sfântă turcului. „Acesta este un lucru bun”, a răspuns neamţul, iar Isus a adăugat: „Ei bine, atunci, al tău să fie lucrul bun”. După ce Isus a refuzat aceeaşi cerere venită din partea ungurului, acesta a spus supărat: „Ăsta-i ghinion!”. Iar Isus a decis: „Ei bine, al tău să fie ghinionul”. Când, la aceeaşi rugăminte, evreul a primit acelaşi refuz, el a exclamat nervos: „Aceasta este o mare

înşelătorie”. Isus i-a replicat pe loc: „Ei bine, atunci, a ta să fie înşelătoria”.

Finalul acestei poveşti populare multietnice este specific legendelor etiologice: „De aceea ungurii au parte întotdeauna de ghinion, nemţii au toate lucrurile bune, turcii stăpânesc Ţara Sfântă, iar evreii au înşelătoria” (107, pp. 121-122). Având în vedere statutul negativ acordat ungurilor şi cel pozitiv de care beneficiază nemţii, nu este exclus ca această legendă să-şi aibă originea în spaţiul cultural german, şi nu în cel maghiar din care a fost culeasă.

Înrudite cu legendele de mai sus (tip „darurile lui Dumnezeu date etniilor”) sunt legendele privind geneza etniilor şi a raselor. Într-un mit al ţiganilor din Transilvania, Dumnezeu a făcut omul din lut şi l-a pus să se coacă în cuptor. L-a ţinut însă prea mult la foc şi a ieşit prea negru, pentru că „era ars de tot”. Acesta „a fost strămoşul negrilor”. Dumnezeu a mai încercat o dată, dar a ţinut prea puţin omul de lut în cuptor: „omul era încă palid”. Acesta „a fost strămoşul albilor”. În fine, la a treia încercare, Dumnezeu a reuşit: „ultimul om era copt bine, aurit, bronzat”. Acesta „a fost strămoşul ţiganilor” (108, p. 85). Despre specii ratate de oameni se vorbeşte şi în mitologia folclorică românească. În cadrul antropogenezei mitice, o populaţie rebut sunt Jidovii: androizi giganţi, monstruoşi şi antropofagi (vezi capitolul „Jidovii sau Uriaşii”). Acest tip de „scenariu” a trecut din spaţiul mitic în cel pseudo-ştiinţific. Părintele ideologic al rasismului modern, J.A. Gobineau, care a proclamat „inegalitatea raselor umane” şi supremaţia rasei ariene, a susţinut că Dumnezeu a creat „rasa galbenă” într-o încercare ratată de antropogeneză. De aceea, oamenii din „rasa galbenă” ar fi ieşit extrem de urâţi, lipsiţi de curiozitate intelectuală şi preocupaţi doar de satisfacerea nevoilor de bază (*Essai sur l’inégalité des races humaines*, 1853; *cf.* 541, p. 296).

Dacă se iau toate cuvintele-cheie referitoare la evreu din legendele şi poveştile populare de mai sus (javră râioasă, hoţie, înşelătorie, bani, bogăţie fără muncă, naşterea şi uciderea lui Isus, prigoană şi pedeapsă, decalogul ş.a.m.d.), adică toate caracteristicile etice comentate, care definesc portretul-robot al evreului, se va obţine un mănunchi de clişee cunoscute – vechi reflexe mentale care compun imaginea schematică a „evreului imaginar". Noutatea în rândurile de mai sus constă în motivaţiile acestor stereotipuri şi, mai ales, în relaţia dintre clişeele referitoare la evrei şi cele – nu mai puţin false şi sărace – care vizează alte naţii.

Legendele de acest tip sunt foarte interesante pentru că fiecare poveste prezintă imaginea chiar a etniei care a generat-o (auto-imagini), în comparaţie (şi în concurenţă) cu imaginile etniilor cu care ea s-a învecinat sau cu care a convieţuit (hetero-imagini). După secole de coabitare, etniile se amestecă, culturile se suprapun şi se influenţează reciproc, viciile se împrumută, iar virtuţile se redistribuie. În 1836, de exemplu, un român anonim susţinea următoarea teorie în faţa unui călător francez prin Ţările Române, Saint-Marc Girardin: „Moravurile noastre sunt pe aproape moravurile sau mai bine zis viciile tuturor popoarelor, cari ne-au stăpânit sau protegeat. De la ruşi ne-am însuşit desfrânarea, de la greci lipsa de onestitate în afaceri, de la principii fanarioţi un amestec de înjosire şi deşertăciune, de la turci nepăsarea şi lenea. Polonii ne-au binecuvântat cu divorţul şi [cu] acest furnicar de evrei, din stratul de jos, pe cari i-aţi văzut mişunând în uliţele noastre: iacă năravurile noastre" (109, p. 47).

5. Evreul orb, surd şi mut

„Cine are urechi de auzit, să audă” – cu aceste cuvinte îşi încheie Isus unele dintre pilde (vezi, de exemplu, *Marcu* 4, 9 şi 23). Sigur că, din perspectivă creştină, unul dintre cei care „nu are urechi de auzit” învăţăturile lui Cristos este evreul. El are auzul foarte bun, dar refuză să audă: pur şi simplu îşi astupă urechile. Într-un *Bréviaire de Paris* (din secolul al XIV-lea) evreii sunt reprezentaţi dormind, în timp ce profetul Isaia anunţă venirea Mântuitorului. Într-o miniatură din secolul al XI-lea, dintr-un manuscris de la Monte Cassino, evreii îşi astupă urechile cu degetele, în timp ce un apostol predică Evanghelia (63, p. 122).

Din aceeaşi perspectivă creştină, evreii refuză să perceapă ceea ce pentru creştini este o evidenţă, adică realitatea mesianică a lui Isus. Este exact ceea ce le reproşează Cristos însuşi, într-un text esenian apocrif, intitulat *Evanghelia păcii*: „voi vă închideţi ochii, ca să nu vedeţi; voi vă astupaţi urechile, ca să nu auziţi [legea lui Dumnezeu]” (63, p. 67).

Se pare că această imagine a supravieţuit până în epoca modernă. Într-un roman polonez despre evrei, *Levi şi Sara*, scris în 1821 de Julian Ursyn Niemcewicz, se spune că, „atunci când trece pe lângă o biserică şi aude cântece bisericeşti sau dangăt de clopote, copilul [evreu] trebuie să-şi astupe urechile, altfel aceste sunete îi poluează sufletul” (682, p. 55).

Acest tip de fiinţă – demonică, păcătoasă şi surdă la predică – era întruchipată în simbolistica medievală de aspidă, o năpârcă fabuloasă, născută (ca şi vasiliscul) din sângele scurs din capul tăiat al Gorgonei Meduza. Alături de alte animale fabuloase, aspida se regăseşte în bestiarele alegorice medievale – gen *Fiziologul* (*Physiologus*) şi *Floarea darurilor* (*Fiore di virtù*) – care, din secolul al XVII-lea, au fost din belşug traduse în româneşte şi colportate în mediile monahale şi preoţeşti, influenţând şi tradiţiile

populare româneşti (173). La jumătatea secolului al XVII-lea, într-o parabolă cuprinsă în *Învăţăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*, aspida este prezentată ca o „jiganie, deşi seamănă cu şarpele”, care – simbolizând pe „întunecatul Satana” – încearcă să corupă pe omul credincios ce „stă pre rugă şi vorbeşte cătră Dumnezeu” (174, p. 251).

În bestiarul redactat de Leonardo da Vinci, aspida este o jivină extrem de veninoasă şi rău mirositoare, care, în mod aparent paradoxal, are „urechile mari şi mai mult o ajută auzul decât văzul” (175, p. 92). Ca şi „evreul imaginar”, acest animal imaginar poate să audă „cuvântul lui Dumnezeu”, dar nu vrea. Pentru că aspida nu are degete cu care să-şi astupe urechile, pe una şi-o lipeşte de pământ, iar pe cealaltă şi-o astupă cu coada. Aşa apare într-o naivă reprezentare din catedrala din Chichester şi pe o miniatură dintr-un manuscris englez din 1230 (570). „Nu înţelegutul auzului nostru să-l astupăm – scria Coresi în 1580, în colecţia sa de predici (*Omiliar*, XXVI) –, ca şi aspida, ce-ş astupă auzul urechilor sale, ci cuvântul lu Dumnezeu cu înţeles să-l auzim” (176, p. 1873).

„Aspida astupându-şi urechile” (miniatură dintr-un manuscris englez, cca 1230-1240)

Aspida apare cu aceeaşi simbolistică într-un psalm în care Dumnezeu este invocat pentru a-i

judeca şi pedepsi pe cei păcătoşi şi nelegiuiţi: „Cei fără de lege îşi greşesc cărarea de la naştere, iar cei mincinoşi rătăcesc din pântecele maicii lor. Veninul lor este ca veninul şarpelui; ei sunt ca o aspidă surdă care-şi astupă urechile, şi care nu aude glasul vrăjitorului, glasul descântătorului dibaci” (*Psalmul 58*, 4-6).

„Glasul descântătorului dibaci” rămânând, în acest caz, inoperant, adevărul trebuia să intre prin ochi, dacă nu putea să intre prin urechi. Conform tradiţiei, aspida era răpusă arătându-i-se descântecul înscris cu litere aurii pe eşarfe roşii (ambele fiind culori apotropaice) (173).

*

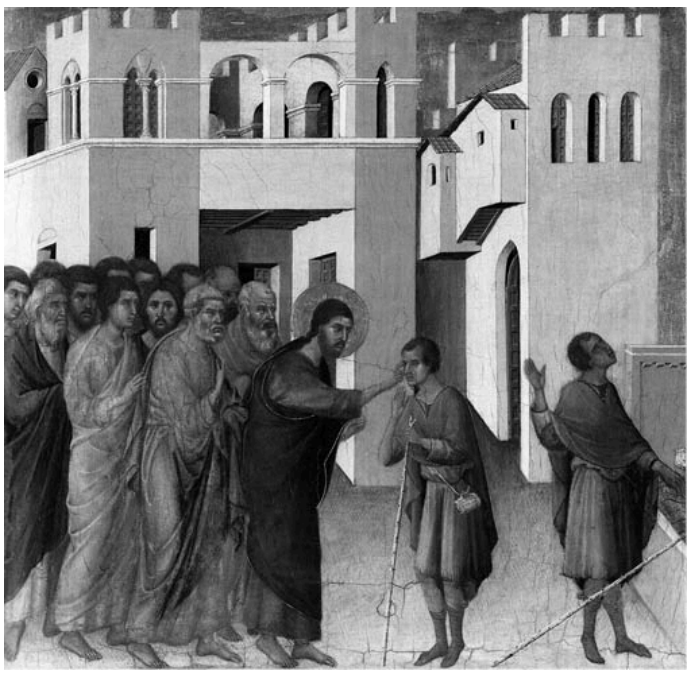
Pentru a prezenta evreul ca pe o fiinţă opacă, insensibilă la învăţătura creştină, i s-a pus în seamă – pe lângă surzenie – un alt beteşug: lipsa vederii. Nu mai este vorba de orbirea credinţei absolute a evreului veterotestamentar, precum cea a lui Avraam, care – „legat la ochi” (= ebr. *akeda*, este chiar titlul respectivului capitol biblic, *Facerea* 22) – este gata să-l sacrifice pe fiul său, Isaac. De data aceasta, este vorba de orbirea lipsei de credinţă a evreului neotestamentar.

La fel ca idolii păgâni, evreii „au ochi, dar nu văd; au urechi, dar nu aud” (*Psalmul 115*, 5-6). În mod evident, nu este vorba de carenţe senzoriale ale „evreului real”, ci de unele psiho-morale ale „evreului imaginar”: „De ce nu înţelegeţi graiul meu?”, îi întreabă Isus pe iudei. Şi tot el le răspunde: „Fiindcă nu puteţi să auziţi cuvântul meu” (*Ioan* 8, 43). La jumătatea secolului al XVII-lea, mitropolitul Moldovei, Varlaam, referindu-se la „cecitatea psiho-morală”, numea acest sindrom „orbirea sufletului”, făcând şi disocierea dintre „ochii trupului” şi „ochii sufletului” (96, pp. 159-160). „Cela ce-i orb de ochi nemică nu vede să

facă rău – scria Varlaam în *Cazanie* –, iară cela ce-i orb de minte şi de suflet acela toate răutăţile face, nu numai într-un chip, ci în toate chipurile" (96, p. 341).

În aceste condiţii, evreul este prezentat rătăcind – orb şi surd – prin lumea largă. Este o mitologie diferită de cea a „evreului rătăcitor" şi paralelă cu ea (vezi capitolul „Legenda jidovului rătăcitor"). Este vorba de o rătăcire simbolică, sufletească. O veche zicală populară germană surprinde această metaforă: *Verloren, wie'ne Juden-Seele* („Rătăcit, ca un suflet de evreu") (177, nr. 1680; *cf.* 3, p. 62). Fără discuţie, din această perspectivă, singura lui salvare rămâne convertirea. Recăpătarea văzului, a auzului şi a glasului sunt – în retorica veterotestamentară (*Isaia* 35, 4-6) – sinonime şi sincrone cu mântuirea provocată de pogorârea lui Mesia pe pământ. Imaginea a fost preluată şi revalorificată de discursul creştin-ortodox; de mitropolitul Varlaam, de exemplu, în *Cazania* tipărită în 1643: „Dumnezăul vostru va veni şi vă va izbăvi pre voi. Atunce să vor deşchide ochii orbilor, şi urechile surzilor vor auzi, şi deşchisă va grăi limba muţilor" (96, p. 185).

Gravură din volumul *Toată credinţa evreiască* de Antonius Margaritha, Augsburg, 1530 (detaliu)



Isus vindecând un orb (pictură, şcoala italiană, secolul al XIII-lea)

De asemenea, nu este întâmplător faptul că taumaturgul Isus tămăduieşte mai ales orbi (mai rar, surzi şi muţi) (*Matei* 9, 30 şi 20, 34; *Marcu* 7, 35 şi 8, 23; *Luca* 18, 43; *Ioan* 9, 7 etc.), care – în

urma acestei experienţe – devin primii evrei creştini. Semnificaţia metaforei este evidentă. Trecerea de la necredinţă la credinţă sau convertirea de la „o credinţă” la „adevărata credinţă” înseamnă modificarea profundă a statutului religios al unui om, asimilabilă metaforic cu (re)căpătarea vederii de către un orb. Dimpotrivă, trecerea inversă este asociată cu pierderea vederii: „Apoi Isus a rostit: «Venit-am în lumea aceasta spre judecată, ca să vadă cei fără vedere, iar cei cu ochi să orbească»” (*Ioan* 9, 39). Ca pentru majoritatea exegeţilor evangheliilor, pentru mitropolitul Varlaam (*Cazania*, 1643), toţi creştinii sunt asemenea orbilor tămăduiţi: „se deşchiseră ochii orbilor, şi nu numai ai celor doi, ci a toată lumea”; sau: „să ne asemănăm şi noi acestui orb” (96, pp. 185 şi 340).

În romanul popular *Varlaam şi Ioasaf*, tradus în româneşte în 1648, călugărul Varlaam prezintă învăţătura creştină ca fiind „o piatră scumpă”, care „celor cu inimă oarbă le dăruieşte lumină, [le] deşchide urechile surzilor şi muţilor le dă grai”, pe când celor care nu au „ochi curaţi”, „acea vedere a ochilor, cât[ă] are, o piiarde de tot” (178, pp. 51-53).

Un călugăr de la Mănăstirea Cernica – un evreu convertit, Nicolae Botezatu, deci unul care „şi-a căpătat vederea” şi nu mai rătăceşte, căci „şi-a găsit calea” – scrie la sfârşitul secolului al XVIII-lea un *Cuvânt pentru mărturisirea Domnului nostru Iisus Hristos, împotriva jidovilor celor orbiţi şi rătăciţi* (mss. BAR 3171, din 1792). Aceştia din urmă sunt orbi, conduşi de călăuze, la rândul lor, oarbe. Şi unii, şi ceilalţi vor cădea în prăpastia păcatului, ca în „Pilda orbilor”: „Sunt călăuze oarbe pentru orbi. Orb pe orb de-l va duce pe drum, amândoi vor cădea în râpă” (Matei 15, 14; *Luca* 6, 39). Este o parabolă spusă de Isus, referitoare la evreii farisei, pe care cu alt prilej îi numeşte „povăţuitori orbi” (*Matei* 23); o parabolă

care a generat unul dintre proverbele „adunate dă dumnealui dvornicul Iordache Golescu” în prima jumătate a secolului al XIX-lea: „Orb pă orb când trage, amândoi să poticnesc” (mss. BAR nr. 213; *cf.* 179, p. 174).

Evreică (stigmatizată cu *la rouelle* pe mânecă) legată la ochi de diavol (miniatură dintr-un manuscris spaniol, secolul al XIV-lea)

„Pilda orbilor” a făcut carieră şi în iconografia creştin-ortodoxă. Pe la 1730, Dionisie din Furna îi învăţa pe meşterii de icoane să realizeze astfel această imagine: „Arhierei, cărturari şi farisei propovăduind şi în spatele lor diavoli ce-i leagă la ochi cu năframe şi dinainte-le iudei, ascultându-i (aşijderea şi ei cu ochii legaţi de diavoli); şi alţi diavoli, ţinându-i pe toţi legaţi cu o funie, îi târăsc în Iad” (11, p. 156). În acelaşi secol XVIII, într-o frescă a bisericii Sf. Luca, de la Mănăstirea Rila din Bulgaria, apare o imagine asemănătoare, mai puţin „legarea la ochi”: un grup de „iudei” este legat cu o funie şi tras de demoni în „râul de foc” al Iadului (180, planşa 109). Un motiv iconografic similar este zugrăvit (în anul 1537) în scena Judecăţii de apoi de la Mănăstirea Moldoviţa, din nordul Moldovei.

Revenind la Dionisie din Furna, voi constata faptul că imaginea propusă de acesta este „ideologizată” la maxim, fiind departe de

reprezentarea vizuală „neutră” a „Pildei orbilor”, realizată, de exemplu, de Pieter Bruegel cel Bătrân, cu un secol şi jumătate înainte (1568). Icoana creştină nu redă fidel pilda cristică, ci o comentează şi o completează. Parabolei i se anexează două sensuri noi, care – chiar dacă nu sunt în litera Evangheliei – sunt cumva în spiritul ei:

1. Fiind considerată un păcat demonic, cecitatea evreilor este înfăptuită de diavoli (vezi capitolul „Demonizarea evreului”),
2. Urmarea logică a acestui tip de cecitate nu mai este căderea într-o simplă râpă, ci direct în flăcările Iadului; este drept că ele erau oricum menite evreilor, dar abia la *Judecata de apoi* (vezi capitolul „În flăcările Iadului”).

De altfel, şi în reprezentările plastice tridimensionale, din spaţiul catolic, evreimea este personificată de o femeie legată la ochi de Diavol (*Sinagoga cieca*). Intitulată *Altercatio Aecclesiae contra Synagogam*, această parabolă – iniţial literară şi ulterior preluată de arta plastică şi de teatrul stradal – constă în înfruntarea teologică dintre două femei, care-şi dispută întâietatea: Biserica triumfătoare şi clarvăzătoare, pe de o parte, şi Sinagoga învinsă şi oarbă, pe de altă parte. Cu capul plecat, cu coroana căzută, cu o lance ruptă în mână, cu Tablele Legii răsturnate, însoţită de un animal impur (porc, capră sau măgar), femeia care personifică Sinagoga este înfăţişată legată la ochi, atât în reprezentările tridimensionale, pe portalul catedralelor gotice din secolele XII-XIII (Notre-Dame de Paris, Strasbourg, Reims, Bourges, Bamberg, Trier), cât şi în cele bidimensionale: în vitralii (Chartres, Marburg, Varennes-Jarcy etc.) sau în miniaturi. Aceste reprezentări vizuale medievale i-au influenţat mai târziu pe unii pictori, precum Rubens, în *Triumful Bisericii* şi *Triumful noii*

religii (329, I, pp. 284-285). De regulă, în Europa catolică, Diavolul este cel care leagă Sinagoga la ochi cu o năframă ori îi acoperă ochii, pe la spate, cu mâinile sau o orbeşte cu o săgeată trasă cu arcul (63, pp. 119-122; 136, pp. 106 şi 109).

Unii cercetători imagologi au observat corect că, în arta bizantină, în cadrul reprezentărilor alegorice ale opoziţiei teologice dintre Biserică şi Sinagogă, aceasta din urmă nu este înfăţişată cu elemente simbolice degradante, aşa cum se întâmplă în spaţiul catolic (136, p. 109). Totuşi, cel puţin un element – cu siguranţă, cel mai expresiv şi mai puternic din punct de vedere simbolic – îl regăsim şi în spaţiul creştin-ortodox: femeia care personifică Sinagoga are ochii legaţi cu o năframă. De data aceasta însă, cauza cecităţii nu mai este, în mod explicit, Diavolul.

Synagoga legată la ochi (vitraliu din catedrala Sf. Elisabeta, Marburg, secolul al XIII-lea; detaliu)

Ecclesia et Synagoga, desen după vitraliu, catedrala Notre-Dame din Chartres, secolul al XIII-lea

(Sinagoga este orbită de o săgeată trasă de un demon)

Explicit sau nu, Diavolul este cel care provoacă cecitatea simbolică a evreului. Ca atare, remediul ei nu poate fi căutat decât la Dumnezeu. El este cel care ridică vălul de pe ochii femeii ce întruchipează *Sinagoga cieca*, precum într-o miniatură dintr-un manuscris francez din secolul al XII-lea (63, p. 120). Este o imagine mentală care va supravieţui secole de-a rândul, devenind un loc comun atât în legendele populare, cât şi în reprezentările iconografice, atât în imaginarul oamenilor de rând, cât şi în cel al nobililor. În 1689, de exemplu, într-o scrisoare în care povesteşte încercarea ratată a reginei Franţei de a-i converti pe evreii din Avignon, Marchiza de Sévigné – după ce îşi exprimă „ura extraordinară" faţă de evrei şi se minunează de putoarea pe care aceştia o degajă (una „care anihilează toate parfumurile") – notează următoarele: „Eu simt pentru ei milă şi oroare şi mă rog lui Dumnezeu împreună cu Biserica să le ia de pe faţă vălul care-i împiedică să vadă că Isus Cristos a venit" (63, p. 196).

*

Trebuie să subliniez o diferenţă semnificativă: aceea dintre „jidovii orbi” şi cei „orbiţi”. Orbiţi de „mânia lui Dumnezeu”, cum se exprima Martin Luther în 1543, în celebra sa lucrare iudeofobă *Despre evrei şi minciunile lor*. Aşa cum am arătat deja, „evreul imaginar” este orb şi nu este în stare să vadă lumina intensă pe care o răspândeşte Cristos. În alte cazuri însă, în colinde populare româneşti, de exemplu, „cânii de jidovi” sunt orbiţi tocmai de această lumină puternică:

> Câţi numa-l vedea [pe Isus],
> Orbia şi bolnăvia (22, p. 292).

La fel se întâmplă cu „jidovii” care îl caută pe „fiuţul sfânt”, ca „să-l taie”:

> – Dare-ar Moş Crăciun să deie,
> Jidovimea să orbească,
> Pe fiuţ să nu-l găsească!
> Dumnezeu de o voit
> Şi jidovii de-o orbit
> Pe fiuţ nu l-or găsit (714, p. 140; 181, p. 288).

În fine, în colindele româneşti, şi cu prilejul crucificării lui Isus acesta îi orbeşte şi îi asurzeşte pe „jidovi”, dar îi şi „bolunzeşte”. Un „jidov” (Iosif din Arimateea, conform legendei; vezi şi *Matei* 27, 59) colectează sângele lui Isus într-un „păhar de har” (potirul Sfântului Graal, conform legendei medievale), dar toţi „jidovii” care beau din acest sânge înnebunesc. Anume în acest caz, motivului simbolic „orbirea/asurzirea evreului” i s-a suprapus motivul legendar „evreul hemofag” (vezi capitolul „Infanticid ritual”):

> Câţi din sânge bea,
> Toţi îşi bolunzea,
> Câţi îl auzea [pe Isus],
> Toţi îşi asurzea,

Câţi îl şi vedea,
Toţi îşi orbea (714, p. 197; 715, p. 27).

Imaginea se regăseşte şi în literatura veche; de exemplu, în *Cartea românească de învăţătură* (*Cazania*) a mitropolitului Moldovei, Varlaam („din multe scripturi tălmăcită din limba sloveniască pre limba românească"), tipărită la Iaşi în anul 1643. Comentariul la episodul evanghelic referitor la arestarea lui Isus introduce un element inedit. Veniţi să-l prindă pe Isus, „jidovii" – „ca neşte câini turbaţi" – au fost orbiţi de acesta şi „amorţiţi" (adică „fură ca neşte morţi"): „Iară Domnul Hristos orbi ochii lor cu puterea sa cea dumnezăiască şi nu putea[u] să-l cunoască, ci îmbla[u] ca neşte orbi ce nu văd" (96, p. 76).

Un astfel de episod nu există în evanghelii, în schimb există altul cu o încărcătură simbolică asemănătoare. Tot în scena arestării din grădina Ghetsimani, apostolul Simon-Petru taie cu sabia urechea unuia dintre iudeii veniţi să-l prindă pe Isus. Nu este vorba, cum afirmă unii comentatori, de un soldat roman, ci de „servitorul arhiereului" (*Ioan* 18, 10; *Marcu* 14, 47), deci de un iudeu cu nume latinizat, Malhus. Fiind singurul gest violent pe care evangheliile îl înregistrează în această scenă extrem de importantă (gest pe care Isus îl dezaprobă: „Toţi cei ce ridică sabia – spune El – de sabie vor pieri"; *cf. Matei* 26, 52), putem bănui că este vorba de un act simbolic de „asurzire" a agresorilor iudei, aşa cum mai sus am prezentat unul de „orbire" a acestora. De altfel, această teorie pare a fi confirmată de faptul că Isus – conform modelului cunoscut – îl vindecă pe păgân, care ulterior se converteşte: „Şi atingându-se [Isus] de urechea lui, l-a vindecat" (*Luca* 22, 51) (vezi nota ***483***). Amuţirea necredinciosului este o altă sancţiune divină. Să ne aducem aminte că arhanghelul Gabriel i-a luat graiul lui Zaharia (tatăl lui Ioan Botezătorul) pentru că acesta s-a

îndoit de vorbele lui: „Vei fi mut […], pentru că n-ai crezut în cuvintele mele” (*Luca* 1, 20). Graiul i-a revenit lui Zaharia doar atunci când a admis înfăptuirea miracolului naşterii lui Ioan.

Şi în alte situaţii „evreul imaginar” orbeşte, amuţeşte sau asurzeşte în urma unei sancţiuni divine. Este cazul unei legende apocrife, *Adormirea Maicii Domnului*, care a avut o mare răspândire în Ţările Române, începând din secolul al XVII-lea, prin copierea şi traducerea unor manuscrise „din limba slovenească” (tipul Galeatovski) şi „de pre limba elinească pre limba românească” (tipul *Amartolon Sotiria* = „Mântuirea păcătoşilor”). Legenda a pătruns în iconografia creştină românească (145), dar şi în spaţiul culturii folclorice, inclusiv prin intermediul *Mineelor*, căci pe 15 august, ziua când se sărbătoreşte „Adormirea Maicii Domnului” (sau ziua de „Sfânta Maria Mare”), la biserică, după liturghie, se citeşte şi legenda apocrifă pe care am amintit-o (vezi „Învăţătură pentru adormirea Precistei”, în *Cazania* lui Varlaam, tipărită la Iaşi în 1643, *cf.* 96, p. 486; vezi şi *Mineiul* de pe luna august tipărit la Mănăstirea Neamţ în 1847; dar şi 19, II, pp. 141 ş.u., şi 20, p. 284).

Arestarea lui Isus; în prim-plan, Sfântul Petru taie urechea lui Malhus (miniatură engleză, secolul al XIII-lea)

Voi reveni la aceste legende populare la capitolul despre evreul hagiocid. Aici mă interesează doar un episod anume, care poate fi rezumat astfel: Sfânta Maria era purtată pe năsălie, de apostolii lui Isus, spre mormânt. Mai mulţi „jidovi păgâni" au oprit procesiunea, iar unul dintre ei a încercat să dărâme sicriul cu corpul sfintei. Atunci Maica Domnului (sau „îngerul Domnului" sau „Puterea cea nevăzută a lui Dumnezeu") i-a orbit pe toţi jidovii. Pierderea vederii este – în cadrul acestui scenariu – principala sancţiune divină, dar, în unele variante ale legendei populare româneşti, orbirea este dublată de amuţire: „jidovii ce vorbiră amuţiră şi cei ce se uitară orbiră". În alte variante, orbirea este dublată de asurzire: „Întreaga ceată păgânească a rămas fără auz şi fără vedere".

Îngroziţi şi impresionaţi de aceste minuni, „jidovii cei orbiţi” se botezară şi fură imediat tămăduiţi: „li se deschiseră tuturor [evreilor] ochii”. Evident, conform paralelismului simbolic dintre calitatea vederii şi gradul de credinţă, „jidovii” trebuiau să vadă mai bine în urma acestei revelaţii religioase. Într-adevăr, după creştinare, evreii „văzură chiar mai bine decât mai nainte” (22, pp. 302-312). Este o metaforă tipică a iniţierii, care se regăseşte în basmele româneşti. Când Ielele îi dau înapoi ochii bătrânei orbite, aceasta nu doar îşi recapătă vederea dinainte, dar începe să vadă mult mai bine, „ca o fată de zece ani” (182, p. 147).

Acest tip de legende (*Adormirea Maicii Domnului*) a fost atât de răspândit în spaţiul culturii tradiţionale româneşti, încât imaginea Sfintei Marii, şi aşa complexă, a câştigat câteva tuşe noi. Maicii Domnului i-a fost atribuită, de exemplu, calitatea inedită de a tămădui bolile de ochi (***498***). Vezi, de pildă, „descântecele de albeaţă”, atestate în Moldova, în care Maica Domnului era invocată să „cureţe albeţele/ şi ceţele/ De pe ochii lui Gheorghe” (183, pp. 217-219; 323, p. 35; 587, p. 102). În Transilvania, ţăranii credeau că, dacă cineva vrea să-şi aline durerile de ochi şi să-şi recapete „lumina ochilor”, trebuie să se roage nouă zile în şir la Sfânta Maria, repetând de nouă ori pe zi următoarea invocaţie:

> Maică preacurată,
> Vindecă-m-odată
> Şi-mi dă, Maică, lumină
> Şi sănătate deplină (22, p. 339).

De asemenea, în unele zone rurale din România, când se credea că un om este obiectul unei vrăji, al unui „fapt”, care îl lasă „de ochi chior”, „de urechi surd” şi „de gură mut”, cea invocată magic era invariabil Maica Domnului. Doar cu ajutorul ei avea eficienţă „descântecul de desfacere” incantat

de vrăjitoare, care putea să-l „des-chiorască de ochi”, să-l „dez-asurzească de urechi” şi să-l „dez-amuţească de gură” pe bolnav (184, pp. 350-351).

Maica Domnului era chemată în ajutor – pentru a vindeca simbolic fetele – la scăldatul magic practicat în dimineaţa zilei de Înviere:

> Maica Domnului,
> Din poarta ceriului […]
> La mine s-a coborât […]
> Viderile mi le-a dat.
> Cu ochii văd,
> Cu urechile aud
> Şi cu gura pot grăi… (113, II, p. 164).

Şi tot Sfânta Maria era cea invocată în descântecele de deochi (de potcă) (151, pp. 127 ş.u.), boală provocată de uitătura rea a „oamenilor cu semne”, inclusiv a evreilor roşcaţi şi pistruiaţi (vezi capitolul „Omul roşu”):

> Doamne ajută-mi, Sfântă Mărie,
> Potcă mare, potcă mică,
> Potcă din uitătură,
> Potcă din mirătură,
> Potcă din ochi albi,
> Potcă din ochi negri,
> Ieşi din creierii capului,
> Din bolboşu ochilor (151, p. 129).

Câteodată, în timpul descântecelor şi farmecelor împotriva deochiului sau a bolilor de ochi se foloseau „ochi de sfinţi” reprezentaţi pe frescele bisericilor. Unul dintre cele mai puternice ingrediente cu care opera descântătoarea – cel care insufla „putere dumnezeiască” actului magic – era praful de vopsea şi tencuială scrijelit de pe ochii sfinţilor sau dracilor zugrăviţi pe zidurile bisericilor. Mai rar erau scrijeliţi ochii personajelor reprezentate pe icoane, troiţe sau cruci: „unele

femei ştiu face pentru orbirea bărbaţilor cu jugrăveala ce o iau scoţând ochii sfinţilor de pe troiţe” (819, p. 84). Acest ingredient magic era folosit de descântătoare „pentru a orbi vrăjmaşii”, pentru a-i „orbi” pe bărbaţi (de fapt, pentru a-i „îmbrobodi”), „ca să nu vadă ce fac soţiile lor necredincioase”. Ca să nici nu audă, „se adaugă fărămituri rupte din clopot”. În România, ca şi în alte ţări balcanice, pentru a face să revină vederea celor suferinzi de ochi se lua de pe fresce „niţel praf din ochii sfinţilor, din lumina ochilor şi presărau în ochii lor” (32, p. 494; vezi şi 257, p. XVI).

Este atestat faptul că în Europa medievală se scrijeleau ochii evreilor de pe diferite imagini. Martin Luther însuşi a oferit, indirect, această inedită informaţie. Într-o lucrare publicată în 1520 – când încă nu intrase în perioada sa virulent antisemită şi când spera încă în masiva convertire la creştinism a evreilor –, reformatorul german susţinea că cei care îi persecută pe evrei se aseamănă acelor copii naivi care scrijelesc ochii evreilor de pe diverse reprezentări plastice (123, p. 648). Luther credea că acest obicei era practicat pentru a-l ajuta simbolic pe Isus, dar nu este exclus ca, la origine, să fi fost o practică magică ajunsă prin degradare în zona alunecoasă a „jocurilor de copii”.

*

Toate legendele populare româneşti referitoare la Adormirea Maicii Domnului (22, pp. 302 ş.u.), precum şi textele hagiografice începând cu secolul al XVII-lea care au acelaşi subiect (96, p. 486) sunt cu *happy-end*: „jidovii cei orbiţi” se convertesc la creştinism şi îşi recapătă vederea. La fel se întâmplă în numeroasele legende manuscrise care vorbesc despre „mântuirea păcătoşilor” şi

despre „cele preste fire minuni ale Preasfintei Stăpânii Născătoarei de Dumnezeu […], tălmăcite de Agapie, spre folosul cel de obşte al neamului creştinesc”. În toate legendele manuscrise, scenariul amintit apare în „prima minune”, ca – de exemplu – în manuscrisul BAR nr. 1361, din anul 1786: „Pentru jidovii carii au orbit […] şi, după ce au crezut în Hristos şi în preacurata lui Maică, s-au tămăduit”.

Principiile care guvernează acest tip de schemă mentală paradoxală ar fi următoarele: prin natura sa, evreul este orb şi deci rătăceşte în întuneric. Ca să nu mai fie orb (şi să nu mai rătăcească în întuneric), el trebuie să nu mai fie evreu. Din acest cerc vicios se poate ieşi într-un singur fel: prin botez. Această *forma mentis* a generat un anume limbaj metaforic, în care iudaismul este asociat cecităţii, întunericului şi rătăcirii, iar creştinismul clarviziunii, luminii şi căii drepte. Dihotomia lumină/întuneric – idee centrală, preluată din religiile dualiste iraniene şi perpetuată de gnosticism – este foarte prezentă în chiar discursul lui Isus: „Eu sunt lumina lumii; cel care mă urmează nu va umbla în întuneric, ci va avea lumina vieţii” (*Ioan* 8, 12 şi 12, 46). Aceeaşi metaforă, a luminii care urmează întunericului (*post tenebras lux*), se regăseşte şi la Sfântul Pavel: „Noaptea e pe sfârşite; ziua este aproape. Să lepădăm dar lucrurile întunericului şi să ne îmbrăcăm în armura luminii” (*Romani* 13, 12).

La jumătatea secolului al XVII-lea – în capitolul „Pentru faptele cele bune, carile să chiamă lumină şi pentru faptele cele rele ce să chiamă întunerec” –, Varlaam îi sfătuieşte pe păcătoşi şi pe păgâni să aleagă între cele două împărăţii: „Fugiţi de scăpaţi şi ieşiţi din împărăţia întunerecului şi alergaţi la lumina împărăţiei lui Hristos” (96, p. 189). De asemenea, într-o arhaică formulă de „afurisenie” a „celor fără credinţă”, aceştia sunt blestemaţi ca „sufletele lor niciodată să nu vadă lumina!” (185,

p. 336). Şi pentru mentalitatea populară românească binomul lumină/întuneric este doar o ipostază a marelui binom Dumnezeu/Diavol: „Lumina-i de la Dumnezeu. Întunericu-i de la Diavol” (94, p. 77).

Clişeul mental a devenit repede un clişeu literar, regăsindu-se chiar şi în actele oficiale (laice sau bisericeşti) emise în secolele XVII-XIX. În 1653, de exemplu, la Alba Iulia, Dieta Transilvaniei – întărind măsurile împotriva „iudaizanţilor” – numeşte iudaismul o „rătăcire oarbă” (43, p. 216). În 1646, la Târgovişte, domnul Munteniei, Matei Basarab, emite un act de împroprietărire pe numele lui Tănase, care a fost „de lege ovreiască” şi pe care vodă însuşi l-a convertit la ortodoxism: „m-am milostivit şi […] l-am botezat şi l-am scos de la întuneric la lumină în legea creştină, care botez luminează pre toată creştinătatea” (43, p. 214). Am citat deja textul în manuscris (mss. BAR, nr. 3171 din 1792) redactat – „împotriva jidovilor celor orbiţi şi rătăciţi” – de către un anume Nicolae Botezatu, evreu botezat şi călugărit la Mănăstirea Cernica: „M-am născut al doilea [= a doua oară] – mărturiseşte el în Predoslovie – când eram de treizeci şi opt de ani”. Acelaşi tip de metafore se regăsesc în actele de convertire, de divorţ sau de căsătorie mixtă adresate Mitropoliei Moldovei sau emise de aceasta în primele decenii ale secolului al XIX-lea: „jidovul” este „rătăcit în umbra legii evreieşti”, care este o „lege rătăcită”, fiind o „neagră haină a neştiinţei de Dumnezeu” sau „haina ace[ea] întunecată a necredinţei pravoslavice”, în timp ce „botezatul din evreu” este considerat „luminat cu Sv[ântul] Botez din naţâia evreiască” şi adus la „adevărata credinţă a noastră” (190; 191; 535, p. 317). Este o retorică specifică, uzuală şi la evrei (***311***, p. 26). Conaţionalii lor convertiţi la creştinism „sunt evrei orbiţi”, care „rătăcesc în întuneric”, cum se

exprimă un poet evreu din Spania secolului al XIV-lea (455, II, p. 129).

Deschid aici o paranteză. În afara apei baptismale, oamenii de rând cred că mai există un remediu împotriva cecităţii evreului (***192***). Nu este vorba aici de remediul evanghelic: „şi a uns Isus cu scuipat şi tină ochii orbului" (*Ioan* 9, 6; *Marcu* 8, 23). Conform tradiţiei, evreii ar folosi în acest scop sângele colectat din trupul copilului ucis în mod ritual. În anul 1726, de exemplu, evreii din târgul Oniţcani (Orhei, Basarabia) au fost acuzaţi că au omorât un copil creştin-ortodox, iar sângele colectat l-au trimis „marelui haham din Cracovia" – se spune în *Cronica Ghiculeştilor* – „pentru ca să ungă cu acest sânge pleoapele noilor născuţi ai neamului lor" (43, p. 53). Un reflex al acestui tip de credinţă s-a manifestat în 1913, în Rusia, când evreii au fost inculpaţi că omoară creştini ca să-şi vindece – cu sângele lor – unele boli de ochi (conjunctivite) (63, p. 145; 455, IV, p. 115). Pare incredibil, dar nu mai puţin de 72 (adică 40%!) din cei 184 de informatori din sudul şi estul Poloniei anchetaţi în perioada 1975-1984 (deci, practic, în zilele noastre!) au menţionat credinţa că evreii se nasc orbi şi că îşi capătă vederea numai dacă sunt unşi pe ochi cu sânge de copil creştin (70, p. 130). În afară de trimiterea explicită la mitul extrem de înrădăcinat şi răspândit privind infanticidul ritual pe care l-ar practica evreii (vezi capitolul „Infanticid ritual"), această credinţă trimite şi la alte legende foarte vechi, în care apa baptismală şi sângele de copil îşi dispută puterea tămăduitoare (vezi legenda împăratului Constantin şi a episcopului Sylvestru; *cf.* 174, 472, 543).

Desigur, toată această mitologie a lipsei de văz şi de auz are şi influenţe biblice. Dar nu atât din episodul veterotestamentar al vălului pe care îl poartă pe obraz Moise la întâlnirile cu Iehova („Apoi a zis Domnul: «Tu nu poţi să vezi faţa mea, căci nu se poate om care să mă vadă şi să rămână

viu»"; *cf. Ieşirea* 33, 20 şi 34, 33-35). În acest caz, este mai degrabă vorba de un „hotar" între sacru şi profan, unul de delimitare, dar şi de protejare a muritorului la apariţia orbitoare a zeului cu chipul său real. Profetul Isaia, de pildă, se crede „un om pierdut", „căci pe împăratul Domnul Savaot l-am văzut cu ochii mei" (*Isaia* 6, 5). Nici Semele nu poate supravieţui apariţiei chipului incandescent al lui Zeus, în adevărata sa splendoare divină („Trupul muritor al Semelei n-a putut suporta văpaia cerească şi a ars"; *cf.* Ovidiu, *Metamorfoze*, III).

În măsura în care este autentică, influenţa de care aminteam provine probabil din episodul neotestamentar al orbirii lui Saul Pavel. Anticreştin zelos, viitorul apostol – fiind pe drumul Damascului – este „învăluit de lumina din cer, ca un fulger". „Saul s-a sculat de la pământ, dar, deşi avea ochii deschişi, nimic nu putea să vadă […]. Şi trei zile a fost fără vedere." El şi-a recăpătat vederea abia atunci când – sub un nou nume, Pavel – „s-a umplut de Duhul Sfânt": „Şi îndată au căzut de pe ochii lui ca nişte solzi şi iarăşi a văzut şi, sculându-se, s-a botezat" (*Faptele apostolilor* 9, 1-18). De atunci, misiunea lui a fost de a călători prin lume şi de a-i convinge pe oameni – inclusiv pe evrei – să stea „cu ochii aţintiţi asupra lui Isus, începătorul şi plinitorul credinţei" (*Evrei* 12, 2). În mod evident, în acest caz, pierderea şi revenirea vederii neofitului (precum „moartea" şi „învierea" acestuia, trecerea lui „de la întuneric la lumină") marchează simbolic o experienţă iniţiatică profundă. Schimbarea numelui şi botezul fixează definitiv această modificare de statut ontologic şi teologic.

Odată devenit apostol (singurul dintre cei doisprezece care nu l-a cunoscut pe Isus viu), Pavel poate provoca el însuşi orbirea necredincioşilor. Este drept, nu cu puterea sa proprie, ci tot cu cea a lui Dumnezeu. Aşa a

procedat în prima sa misiune apostolică, în Cipru, când l-a învins într-o dispută teologică pe Elimas, „un evreu vrăjitor". „Şi acum, iată, mâna Domnului te-a lovit – spune Pavel. Şi orb vei fi şi soarele nu-l vei mai vedea o vreme." „Şi în aceeaşi clipă a căzut peste Elimas pâclă şi întuneric şi, dibuind împrejur, căuta cine să-l ducă de mână" (*Faptele apostolilor* 13, 11). „Plin fiind de Duhul Sfânt", Pavel poate acum să provoace altora experienţa iniţiatică pe care a trăit-o el însuşi „pe drumul Damascului".

*

Un simptom al trăiniciei imaginii-clişeu a „evreului orb" este faptul că ea a supravieţuit secole de-a rândul, fiind preluată chiar şi de intelectualii, politicienii şi publiciştii din epoca interbelică. O supravieţuire cu atât mai interesantă cu cât acest stereotip a trecut fără modificări esenţiale – ci doar cu unele adaptări – din spaţiul culturii tradiţionale într-un spaţiu cu coordonate culturale diferite, cel al culturii savante şi al ideologiei politice.

În 1934, în scandaloasa-i prefaţă la romanul lui Mihail Sebastian *De două mii de ani…* – prefaţă scrisă pentru „un anumit public de extremă dreaptă", cum îşi aduce aminte Mircea Eliade (*186*, p. 313) –, Nae Ionescu conchide nu numai că evreul suferă (*Iehuda patet*), dar şi că el *trebuie* să sufere. Evreul nu se poate mântui, pentru că el a fost orb, nu a vegheat şi nu a văzut pe Mesia în Isus: „Mesia a venit, Iosef Hechter – scrie Nae Ionescu în finalul prefeţei –, şi tu nu l-ai cunoscut. Atât ţi se cerea în schimbul tuturor bunătăţilor pe care Dumnezeu le-a avut pentru tine: să veghezi. Şi nu ai vegheat. Sau nu ai văzut, pentru că orgoliul ţi-a pus solzi pe ochi […]. Iosef Hechter,

nu simţi că te cuprinde frigul şi întunericul?" (*187*, p. 24)

Discutând retoric cu un „evreu imaginar" (protagonistul romanului şi *alter-ego*-ul romancierului), Nae Ionescu utilizează o bună parte din recuzita clasică a stereotipului referitor la „cecitatea evreului": acesta nu veghează (ci doarme, în timp ce profetul anunţă venirea Mântuitorului), nu vede (pe Mesia în persoana lui Isus), orgoliul i-a pus solzi pe ochi (aluzie la experienţa extatică a apostolului Saul/Pavel) şi îl cuprinde întunericul în timp ce aşteaptă venirea lui „Mesia, pe calul alb".

Într-un articol intitulat „Iudaism şi antisemitism", publicat în 1934, Mircea Eliade adoptă o atitudine polemică faţă de maestrul său, Nae Ionescu, criticând faptul că acesta face, în prefaţa romanului, „o translaţie nejustificată din planul filozofiei istoriei, pe cel al teologiei creştine", aceasta din urmă fiind „transistorică". În plus, Eliade se ridică împotriva „certitudinii damnaţiei evreilor" şi a opiniei lui Nae Ionescu că evreii şi-ar fi ratat iremediabil accesul la mântuire. *Extra ecclesiam nulla salus* („Nu există mântuire în afara Bisericii") – în formularea lui Origen şi a lui Cyprian, episcop de Cartagina (*186*, p. 312). A judeca astfel – scrie Mircea Eliade – înseamnă „a interveni în libertatea lui Dumnezeu", care „poate mântui oricum, pe oricine…" (vezi *Vremea*, nr. 347, 1934). A judeca astfel – adaug eu – înseamnă şi a-l contrazice pe Sfântul Pavel însuşi, pentru care, cu toate că „Israel a orbit", până la urmă „întreg Israelul va fi mântuit" (*Romani* 11, 26). De altfel, chiar şi Nichifor Crainic crede în 1938 că „Biserica e deschisă tuturor" şi că „a interzice evreilor botezul" – considerând că „arianismul singur se potriveşte creştinismului" – este „o superbă idioţie rostită de H.St. Chamberlain" (602, p. 146).

Din anul 1936 însă, relaţia de prietenie dintre Mihail Sebastian şi Mircea Eliade se deteriorează considerabil (871). Sebastian simte că „fostul [său] prieten" îl consideră „orbit", un om care „nu poate înţelege" situaţia politică din România, „un om cu desăvârşire pierdut pentru adevăr" (156, p. 85). Poziţia lui Mircea Eliade se radicalizează făţiş în 1937 (să nu uităm faptul că era un an electoral). Într-un articol de o xenofobie agresivă (intitulat „Piloţii orbi"), Eliade reia simbolistica binomului *orb* versus *văzător*, dar schimbă contextul şi răstoarnă termenii ecuaţiei. De data aceasta, evreii din România „sunt oameni […] clarvăzători", pentru că „îşi apără primatul economic şi politic". În schimb, în „întunecoasa epocă" de după 1918, „luntrea statului nostru este condusă de nişte piloţi orbi". „Pătura conducătoare" din România – scrie Mircea Eliade – „nu mai vede", iar politicienii care o compun „sunt invalizi: nu mai văd, nu mai aud, nu mai simt", pentru că au permis cotropirea ţării de către „elementele alogene" şi au condus, „cu satanică voluptate, la surparea lentă a statului românesc modern" (*Vremea*, nr. 505, 1937; vezi şi 188, pp. 268-273). Parabola cristică a orbilor călăuziţi de orbi este prezentă şi aici, chiar dacă în subtext: „piloţii orbi" (guvernanţii) conduc în prăpastie alţi orbi (guvernaţii).

În ianuarie 1937, Constantin Noica se luptă cu „parazitul dinăuntrul" fiinţei româneşti şi cu „parazitul dinafară" [= evreul]. „Cine e atât de orb încât să-i confunde?" Filozoful nu regretă atât că „prietenii noştri evrei […] vor avea de suferit de la mişcarea legionară", cât faptul că lor „le este interzis să vadă […] tot ce e purtător de adevăr în legionarism". Cu alte cuvinte, evreul ar fi orb nu numai în faţa adevărului creştin, dar şi în faţa adevărului legionar. Ca şi pentru Nae Ionescu în 1934, pentru Constantin Noica în 1938 evreii trebuie să sufere, dar nu pentru că nu l-au văzut pe Mesia, ci pentru că nu pot participa cu nimic la

nădejdea mesianică în „ziua românească de mâine”. Nădejde adusă de un alt „Mesia, pe cal alb” (Corneliu Zelea Codreanu) (***189***), care – împreună cu camarazii („apostolii”) săi – se roagă să primească „puterea de a lua asupră-le păcatele neamului lor” (*Vremea*, nr. 523, 1938; vezi şi 188, pp. 292-295).

În fine, pentru antisemiţi, evreul este surd nu doar la „vocea lui Isus”, ci şi la „vocea sângelui” neamului în mijlocul căruia trăieşte. În septembrie 1991, de pildă, ultranaţionalistul C.V. Tudor scrie despre prim-ministrul Petre Roman că, fiind evreu, acesta nu aude „vocea sângelui” pe care românii etnici o aud (214, p. 354).

Portretul mitic şi magic

1. În flăcările Iadului

„L'enfer c'est les autres"

Evreul fiind – pentru mentalitatea europeană – *homo alienus* prin excelenţă, fiind prototipul „străinului", al „celuilalt", era cumva firesc ca el să fi fost desemnat clientul predilect al Iadului. „L'enfer c'est les autres", nu-i aşa? Pentru a ajunge în Iad, el nu mai trebuia să fie păcătos; era suficient faptul că este evreu. „Evreii n-au un Cristos – se spune într-un cântecel maliţios din folclorul maghiar –,/ Ei au fost alungaţi din Rai,/ Încălţaţi cu papucii lor verzi,/ Ei se duc învârtindu-se în Iad" (107, p. 119). Deşi se luptă cu disperare să ajungă în Paradis, evreul ajunge invariabil în Infern. „Dă buzna ca evreul în Rai", dar „Se răsuceşte ca evreul în Iad" – sună două proverbe din Europa Centrală şi de Est (70, pp. 177, 107 şi 119). Sigur că existenţa şi persistenţa în folclor a acestui statut al evreului (de locatar stabil al Infernului) se datora în primul rând textelor creştine – canonice şi, mai ales, apocrife.

Într-o versiune românească a legendei apocrife *Călătoria Maicii Domnului la Iad*, datând din secolul al XVI-lea, Sfânta Maria îi cere călăuzei sale, arhanghelul Mihail, să o conducă în Infern, „la muncile cele marile". Acolo, ea vede „un râu de foc şi întuneric mare, şi viermii neadurmiţi şi smoala clocotind ca focul", în care sunt chinuiţi „jidovii ceia ce-au răstignit pre Domnul nostru Iisus Hristos". Cu toate că alături de evrei se află şi alţi necreştini („toţi ceia ce n-au crezut în Tatăl şi

Fiul şi Duhul Sfânt şi s-au lepădat de cinstita cruce şi de sfântul botez"), „jidovii" sunt singurii menţionaţi – ca etnie sau confesiune – printre păcătoşii care sunt „munciţi" în flăcările Iadului (9, pp. 256-258). Înduioşată şi îngrozită de chinurile la care sunt supuse sufletele în Iad, Sfânta Maria îl roagă pe Isus să-i ierte pe „creştinii păcătoşi". Ea face astfel o discriminare între, pe de o parte, creştinii care au păcătuit, dar „legea ta au păzit-o" fiindcă „s-au botezat în numele tău", şi, pe de altă parte, „necredincioşii de jidovi", chiar dacă aceştia n-au păcate lumeşti: „Nu mă rog dereptu [= pentru] necredincioşii jidovi" (9, pp. 262 ş.u.). Transpare de aici o mentalitate religioasă care poate fi exprimată printr-un dicton de tipul „Un creştin păcătos este mai bun decât un evreu nepăcătos". Este o ecuaţie mentală care, cu termenii răsturnaţi, nu era străină nici unor evrei, cu toate că Moses Schwarzfeld susţinea existenţa următorului proverb evreiesc: „Decât un evreu rău, mai bine un neevreu bun" (110).

Revenind la *Călătoria Maicii Domnului la Iad*, la sfârşitul textului apocrif Isus cedează rugăminţilor Sfintei Maria şi admite ca – la a doua sa venire – păcătoşii creştini să se mute în Rai, dar numai „de la învierea mea din ziua de Paşti până la duminica mare, duminica a toţi sfinţii [= Rusalii]"; „după aceea iară să mergă în muncă [= în Iad]" (9, p. 268).

Faţă de acest text religios (fie el şi apocrif), credinţele populare sunt ceva mai blânde. Se crede că, din fuiorul de cânepă pus de femei pe crucea preotului la Bobotează, Sfânta Maria face o mreajă mare pe care o va arunca în Iad, la a doua pogorâre a lui Isus. Sufletele care se vor prinde în această plasă (nu se mai specifică dacă sunt de creştini sau de evrei) vor fi scoase din Iad şi mutate într-un soi de Purgatoriu – ceea ce este inedit pentru credincioşii creştin-ortodocşi –, „un loc de odihnă, nu de mare fericire ca la Raiu, dar nici la veşnică

muncă” (22, p. 315; 113, I, p. 130). De data aceasta nu se mai face discriminarea din textul religios, evreii nemaifiind excluşi în mod explicit de la mântuire.

Într-un alt text hagiografic apocrif, *Viaţa Sfântului Vasile cel Nou* (care a circulat în spaţiul românesc de pe la sfârşitul secolului al XVII-lea), în ultima sa parte, „Vederea înfricoşatului judeţ”, Sfântul Grigorie – ucenicul Sfântului Vasile – este urcat la ceruri de un înger. Aici, el vede cum Isus înfăptuieşte judecata de pe urmă, întâi asupra „jidovilor”, cei care au trăit „mai [î]nainte de Hristos” (consideraţi mai puţin vinovaţi) şi cei „de la venire[a] lui Hristos, până-n sfârşit”, apoi asupra „jidovilor închinători la idoli”, asupra ismaeliţilor, a păgânilor, a creştinilor sectanţi etc. Toţi sunt osândiţi pe veci la chinurile Iadului (*cf.* mss. BAR nr. 1064, din 1742; vezi şi 19, II, p. 213; 20, p. 288). Cam aceleaşi categorii apar şi la mitropolitul Antim Ivireanul, la începutul secolului al XVIII-lea: „limbile [= păgânii], că n-au credinţă, jidovii, că n-au botez, ereticii, că sunt despărţiţi din braţele Bisericii”, toţi fiind „vrednici de plâns” (656, p. 188).

Într-un manuscris din 1667 (mss. BAR nr. 1570), tradus „de pre limba slovenească pre limba românească”, cel care citeşte şi se încrede în „scripturi ereticeşti” este „blestemat şi procleţit” şi ameninţat cu „neîmblânzit judeţ”, la un loc cu „vrăjumaşii lu’ Dumnezeu şi cu jidovii carii l-au răstignit” (19, I, p. 334).

Aceeaşi imagine a damnării evreilor apare şi în colindele populare româneşti. În una dintre ele, Sfânta Maria îi spune pruncului Isus că „păgânii de jidovi” sau „câinii de jidovi spurcaţi/ şi de lege lepădaţi” se pregătesc să-l răstignească. Răspunsul lui Cristos este tranşant:

> Lasă-i, maică, să vorbească,
> Lasă-i, maică, să-mi cioplească [crucea],

Că de ei [m-]am îngrijit,
Bun locşor că le-am găsit:
La vârful paloşului,
Tot sub talpa Iadului,
Pe limba cuţitului,
La vâlvoarea focului,
Unde-s viermi neadormiţi
Şi cu dinţii ascuţiţi
Şi cu capete de os,
Să le fie de folos (23, p. 52; 10, p. 37).

La originea acestui tip de colindă pare a fi textul apocrif *Visul ce a visat Născătoarea de Dumnezeu, înainte de a se răstigni Domnul nostru Iisus Hristos*, text de răspândirea căruia în spaţiul românesc (din secolul al XVI-lea) şi în toată Europa s-a ocupat B.P. Hasdeu (9, pp. 284 ş.u.).

Într-un alt tip de colinde, Isus este înfăţişat purtând un „greu război" cu „cânii de jidovi şi cu cânele de Iuda". Luptând cu „tunul" (tunetul), cu fulgerul şi cu cuvântul, Isus îşi învinge adversarii, alungându-i în acelaşi loc: „Pe gura Iadului,/ Pe la para focului" (358, pp. 87 şi 94).

Imagologie vizuală

Motivul literar a supravieţuit în paralel cu cel iconografic. În vestul Europei, în miniaturile din secolele XII-XIII, evreii sunt adesea figuraţi în scena Judecăţii de apoi. De regulă, ei sunt torturaţi de demoni, fiind împinşi fie în gura căscată a monstrului ofidian care personifică Iadul, fie într-o imensă căldare aşezată în flăcările Iadului (vezi Herrade von Landsberg, *Hortus Deliciarum*, 1175; la 139, p. 234). Ca semn de identificare etnică, ei poartă adesea stigmatul epocii – pălăria ţuguiată (germ. *Judenhut*) (136, p. 104 şi fig. 72 şi 78). În reprezentările non-figurative ale Infernului (în spaţii concentrice), primele trei cercuri – cele mai apropiate de *Demones Puteus* („Puţul demonilor"),

din centrul Infernului – sunt, în ordine: *Heretici*, *Iudei Infideles* şi *Idolatre* (*cf.* gravură din *Thesaurus Artificiosae Memoriae* de Cosmas Rossellius, 1579).

Cercetătoarea Elisabeth Revel-Neher este convinsă că astfel de reprezentări iconografice sunt specifice artei medievale vest-europene, nu şi celei bizantine: „Arta bizantină nu cunoaşte fenomenul prezenţei evreilor în scenele «Judecăţii de apoi» – fenomen atât de uzual în arta occidentală –, şi totuşi, originea acestor reprezentări se află în Bizanţ” (136, p. 80).

Pe rug sau în Iad, evreii sunt predestinaţi focului (xilogravură, Nürnberg, 1493)

Evrei purtând *pileus cornutus*, torturaţi de diavoli în flăcările Iadului (miniatură din *Hortus Deliciarum* de Herrade von Landsberg, 1175)

Concluzia prea tranşantă a cercetătoarei Revel-Neher este discutabilă. Conform erminiilor post-bizantine, în cadrul scenei Judecăţii de apoi, în „lăcaşurile Iadului" sunt reprezentaţi „iudei", care „îşi smulg bărbile", „cătând către Moise, ce le arată cu degetul pe Hristos" (11). Într-adevăr, un „sobor evreiesc" (notat pe frescă *lik evreiski*, în slavonă) este condamnat la flăcările Iadului în scena Judecăţii de apoi pictată pe zidurile bisericilor din Bucovina: Probota (cu fresce datând din 1532), Humor (1535), Moldoviţa (1537), Voroneţ (1547) ş.a. Evreii sunt zugrăviţi în mod clasic, smulgându-şi bărbile şi urmându-l pe Moise, care ţine, pentru identificare, Tablele Legii în mână. El arată spre Cristos, ţinând în mână o filacteră pe care scrie: „Acesta este Mesia pe care l-am profeţit şi iată".

Pe fresca bisericii Sf. Luca (secolul al XVIII-lea) a Mănăstirii Rila din Bulgaria apare o abatere de la modelul impus de erminie: grupul de evrei (notat pe frescă „Iudei") este legat cu funia de câţiva draci şi (ca în miniaturile occidentale din Evul Mediu) este tras de aceştia în „Râul de foc" care iese din gura larg căscată a balaurului infernal. Marele profet Moise, care îi conduce pe „iudei", nu este supus acestui supliciu (180, fig. 109). O reprezentare similară apare şi pe pereţii bisericilor din Macedonia grecească (în localitatea Vasiliada, de pildă, lângă Kastoria).

Scenă din *Judecata de apoi* – grupul de evrei lângă „Râul de foc” (frescă de pe faţada vestică a Mănăstirii Voroneţ, 1547)

Scenă din *Judecata de apoi* – din grupul de evrei, Satana îl trage pe Irod în „Râul de foc” (frescă, Mănăstirea Moldoviţa, 1537)

Scenă din *Judecata de apoi* – grupul de evrei tras de diavoli în „Râul de foc” (frescă, Mănăstirea Rila, Bulgaria, secolul al XVIII-lea)

În iconografia românească, astfel de intervenţii ale demonilor sunt de excepţie. De exemplu, în scena Judecăţii de apoi de la Mănăstirea Moldoviţa, Satana – înarmat cu o ghioagă – îl apucă de barbă pe Irod şi-l trage din grupul de evrei spre „Râul de foc” (12, I, p. 258; 669, planşa 92). În schimb, acest tip de imagine apare destul de frecvent în satirele populare culese în aceeaşi zonă a României, Bucovina: „Dracul de sub iarbă” târăşte spre Iad „un jidan”, trăgându-l de barbă şi de perciuni. Întrebat unde îl duce pe „târtanul împeliţat”, diavolul răspunde:

> În Iadu unde-s jidovi mulţi
> De-ai lui Herşcu cunoscuţi,
> C-acolo li-i locul lor
> Pe vecia vecilor (2, p. 39).

În spaţiul românesc – mai ales la bisericile din Bucovina şi Maramureş – este inedit faptul că, în reprezentările murale ale *Judecăţii de apoi*, evreii nu mai sunt singurii păcătoşi, rămânând totuşi cei mai păcătoşi. Ei sunt mereu figuraţi primii în şirul de naţii care se îndreaptă spre Iad. Specialiştii au ajuns la concluzia că prezenţa altor grupuri etnice (sau confesionale), în afară de evrei, în cadrul scenei „Judecata de apoi” este o inovaţie ce

aparţine iconografiei moldoveneşti (12, II, p. 145). În stânga tronului pregătit pentru judecată (*hetimasia*) sunt zugrăvite, după caz, următoarele grupuri de necreştini sau de creştini neortodocşi: „evrei”, „turci”, „tătari”, „armeni” (consideraţi sectanţi), „latini” (catolici), „etiopieni” (creştini copţi), „arabi” (sau „sarazini”) (12, I, pp. 258-264, şi II, pp. 133-145). Deasupra tuturor este scrisă înfricoşătoarea poruncă adresată de Isus – la Judecata de apoi – neamurilor aşezate „de-a stânga jeţului”: „Duceţi-vă de la mine, blestemaţilor, în focul cel veşnic care este gătit diavolului şi îngerilor lui” (*Matei* 25, 41).

Figurarea de-a valma a catolicilor, evreilor şi musulmanilor în preajma Iadului nu trebuie să ne mire. Pentru imaginarul colectiv al românilor creştin-ortodocşi, „letinul”, „ovreiul” şi „turcul/tătarul” sunt cam la fel de „păgâni”, „spurcaţi”, „şi-n cruce nebotezaţi”: „Letinu bogat,/ Savai cânele spurcat;/ Ca turci e necreştinat/ Şi de lege lepădat” sau „Letinu bogat,/ Ovreiu nebotezat/ Şi de lege lepădat” (795, pp. 263-267). „Lăsând la o parte confuzia de noţiuni etnice – comentează etnologul Petru Caraman – pe care o ilustrează identificarea letinului când cu un turc sau chiar cu un tătar, când cu un evreu (de unde se vede ce vagă şi eronată idee avea ţăranul nostru despre aşa-numiţii letini), ceea ce reiese clar de aici este atitudinea lui extremistă faţă de ei şi faptul că îi privea ca pe nişte eretici sau ca pe nişte păgâni foarte primejdioşi. Avem a face aici cu un efect complex, în care antipatia confesională e amplificată cu cea de ordin etnic” (795, p. 267).

La începutul secolului XX, cercetătorul polonez Władysław Podlacha a încercat să explice prezenţa evreilor „în fruntea celor osândiţi” la flăcările Iadului, aşa cum sunt figuraţi aceştia pe frescele mănăstirilor româneşti din Bucovina. El a pus acest fapt nu doar pe seama antisemitismului teologic cunoscut (popor deicid, căruia i s-a

„închis o dată pentru totdeauna calea mântuirii”), dar şi pe seama antisemitismului economic: „În Moldova – scria W. Podlacha –, evreii s-au făcut urâţi prin practicarea cametei, de aceea voievodul Petru [Şchiopul] a poruncit în anul 1579 să fie scoşi în masă din ţară” (12, I, p. 258). Ulterior, Grigore Nandriş a considerat această interpretare ca fiind eronată, „nu numai din punct de vedere ideologic, ci şi istoric”. El a contracarat-o, la rândul său, cu o explicaţie globală şi nenuanţată: „Persecuţia religioasă nu este cunoscută de-a lungul istoriei ortodoxiei româneşti” (12, II, p. 139).

Icoana înfricoşatei Judecăţi (reprezentare populară, secolul al XIX-lea); în dreapta, la mijloc, în preajma „Râului de foc”, grupul de evrei condus de Moise

Scene reprezentând *Judecata de apoi* sunt zugrăvite şi pe pereţii interiori ai bisericilor de lemn din Maramureş (cca 1800). La Biserica-din-deal din Ieud, de exemplu, în stricta vecinătate a Iadului sunt reprezentate „niamu jidovesc", „niamu turcesc", „niamu tătăresc" şi „niamu harapilor" (13, p. 93). Interesant este că, în reprezentările iconografice ale Judecăţii de apoi, cei damnaţi pe criterii etnice (sau confesionale) se adaugă celor damnaţi pe criterii etice („mincinosul", „scumpul", „crâşmarul", „care nu face coconi", „care omoară prunci", „fermecătorul", „care ia mana vacilor" etc.). Cei dintâi însă sunt zugrăviţi lângă „Râul de foc", şi nu chiar înăuntrul lui, precum cei din urmă. În acest caz, creştinii păcătoşi sunt consideraţi mai periculoşi pentru stabilitatea morală şi spirituală a comunităţii autohtone decât evreii şi ceilalţi necreştini.

Maramureşul este o zonă în care o bună parte dintre locuitori sunt greco-catolici, care nu au o viziune bipartită asupra „lumii de dincolo", ca ortodocşii, ci tripartită: Raiul, Iadul şi Purgatoriul. Unii maramureşeni cred că, după moarte, evreii ar avea parte de Purgatoriu. Evreii sunt respectaţi aici şi chiar admiraţi pentru fervoarea lor religioasă şi, prin urmare, ei nu pot fi localizaţi post-mortem în flăcările Iadului – destinaţia păcătoşilor şi a celor „fără de Dumnezeu". Pe de altă parte, nefiind botezaţi, ei nu pot beneficia în existenţa lor postumă nici de deliciile „Grădinii Raiului". Ca atare, pentru mentalitatea populară, Purgatoriul rămâne locul cel mai potrivit pentru ca evreii să-şi trăiască „viaţa de apoi" (206, pp. 215-216).

Oricum, este inutil să insist prea mult asupra puternicului impact pe care îl aveau aceste reprezentări vizuale ale Judecăţii de apoi. Nu trebuie subliniat doar faptul că ele erau extrem de expresive, dar şi acela că ele puteau fi „citite" chiar şi de omul de rând, de cele mai multe ori

analfabet (14, pp. 216-218). „Viziunea muncilor din Iad – nota inspirat Nicolae Cartojan –, descrisă în *Călătoria Maicii Domnului* şi evocată prin picturile din pridvorurile bisericilor, a zguduit adânc masele populare şi a lăsat urme trainice nu numai în tradiţiile populare […], dar chiar în colinde” (19, I, p. 99).

2. Demonizarea evreului

Perspectiva teologică

Identificarea evreului cu omul roşu (vezi capitolul „Omul roşu”) şi cu solomonarul (vezi capitolul „Evreul vrăjitor”) nu a fost o regulă, ci s-a produs doar în unele cazuri şi în unele zone ale României. Totuşi, fenomenul este simptomatic, pentru că arată tendinţa ţăranului de a-l asocia pe „celălalt”, pe „străin”, cu vrăjitori şi personaje demonice din folclorul mitic. Nefiind botezat, evreul este receptat ca fiind o pradă sigură şi uşoară a Diavolului.

Diabolizarea evreului a început cu primele texte creştine şi mai ales cu antiiudaica *Evanghelie după Ioan*, în care Isus îi consideră „fii ai lui Satan” pe iudeii care nu cred în el: „Voi aveţi pe Diavolul de tată şi ţineţi să faceţi poftele tatălui vostru” (*Ioan* 8, 44). Mai mult decât atât, fiind „adversarul lui Isus”, evreul a fost considerat o întrupare a lui Anticrist şi un urmaş al lui Iuda, care l-a vândut pe Isus. „Ovreii sau jidanii” – sună o credinţă populară românească – sunt „iudei, adică feciori [= urmaşi] de-ai lui Iuda vânzătorul” (30, p. 30).

Evident, este vorba de Iuda Iscarioteanul, apostolul ale cărui coordonate demonice au fost stabilite chiar de textul evanghelic: „«Şi unul dintre voi este Diavolul!» Iar El zicea de Iuda, căci acesta avea să-l vândă” (*Ioan* 6, 70); sau: „Şi când

a fost Cina cea de taină, Diavolul pusese deja în inima lui Iuda, fiul lui Simon Iscarioteanul, gândul vânzării" (*Ioan* 13, 2); sau: „Şi după îmbucătura de pâine, intrat-a atunci Satana în el" (*Ioan* 13, 27). Prin legendara sa trădare, Iuda Iskariotski (cum apărea în textele slavone care au circulat în Ţările Române) l-a impresionat atât de profund pe ţăranul român, încât numele său a dat naştere la două denumiri populare ale Diavolului: Iuda şi Scaraoţchi (vezi ***360***; 14, pp. 40-41).

Din „gura de aur" a lui Ioan Hrisostom aflăm că „evreii îşi sacrifică copiii Satanei, sunt mai răi decât animalele sălbatice, sinagoga este un bordel, o bandă de ticăloşi, un templu demonic dedat unui cult idolatric, un loc de întâlnire pentru asasinii lui Cristos, un loc de pierzanie!" (*Omilii împotriva evreilor*; *cf.* 516).

Un alt text neotestamentar, *Apocalipsa Sfântului Ioan*, îi prezintă pe „cei ce-şi zic iudei" ca fiind „părtaşi la sinagoga Satanei" (*Apocalipsa* 2, 9 şi 3, 9; *cf.* 240, p. 84). Această sintagmă s-a bucurat de succes, pentru că punea cele două religii în poziţii antagonice: dacă biserica este „Templul lui Dumnezeu", sinagoga trebuie să fie „Templul lui Satan". Traversând diatribele antisemite ale Părinţilor Bisericii (mai ales cele ale lui Ioan Hrisostom şi Grigore de Nyssa) (121, pp. 45-46), formula a fost preluată şi relansată de Inchiziţie, în secolele XIV-XV (85, p. 87; 238, p. 386; 239, p. 49).

Pe la 1440, de exemplu, un inchizitor din dioceza Lausanne introducea într-un lung poem pretinse declaraţii smulse ereticilor în timpul proceselor inchizitoriale: la sabat, vrăjitoarele „Pe băţ călare pleacă/ Spre Sinagoga deşucheată", unde, „În chip de mâţă sau de ţap,/ Chiar Dracul e de faţă" (239, p. 51). Evident, Inchiziţia nu a fost străină de acest fenomen de manipulare a imaginarului colectiv. Evreul a fost demonizat prin folosirea unor termeni proprii iudaismului – Sabat

şi Sinagogă – pentru a desemna întrunirile nocturne ale vrăjitorilor, unde se spunea că erau profanate crucea şi ostia, că era renegat Dumnezeu şi adorat Diavolul în cadrul unor „liturghii negre", că se produceau orgii sexuale şi acte rituale de infanticid şi canibalism. Un ecou al acestui tip de mentalitate se regăseşte într-un vechi proverb german: „Evreii sunt creştinii Diavolului" (3, p. 62).

Şi credinţele populare româneşti pun în ecuaţie Sinagoga, evreii şi Diavolul: se spune că, „la sărbătorile de toamnă ale evreilor", Diavolul „trebuie în fiecare an să fure din fiecare Sinagogă câte un jidov, pe care-l duce apoi cu sine în Iad" (2, p. 39; 162, p. 172). O credinţă aproape identică este atestată şi în folclorul polonez (127, p. 93).

Evident, pentru mentalitatea populară, Diavolul poate intra oricând, fără probleme, într-o Sinagogă. În schimb, pentru aceeaşi mentalitate, nu numai că „Dracul nu face biserici" – cum sună un proverb românesc (253, III, p. 433) –, nu numai că Dracul nu poate intra în biserici, dar el nici măcar nu se poate apropia de vreuna. Toate componentele bisericii îl ţin la distanţă pe Diavol sau chiar îl omoară. Vezi, de exemplu, credinţele populare româneşti conform cărora „Satana are frică de clopote, nu se atinge de ele, că sunt închinate" sau „Dracul de numele lui Dumnezeu se teme [şi] fuge", zicalele „Fuge ca Dracul de tămâie" sau „Diavolul de cruce fuge" (259, pp. 408 şi 420), denumirile populare date Diavolului: „Ucigă-l toaca", „Ucigă-l tămâia", „Ucigă-l crucea" (241). Zicale similare se referă la evreu şi în folclorul maghiar: „Este speriat, ca evreul de cruce" (107, p. 119; 3, p. 66). Evreul este deci ca Diavolul. Ambii sunt speriaţi de cruce.

Perspectiva mito-folclorică

Conform logicii mentalităţii tradiţionale, femeia în general şi evreica în particular au o relaţie privilegiată cu Diavolul („Dracul e calul babei”). Nu doar Cristos s-a născut dintr-o evreică („Maica Domnului a fost jidaucă”, spune o credinţă din Bucovina; *cf.* 259, p. 427), ci şi Anticrist: „La sfârşitul lumei, Lucifer se va naşte din o jidaucă” (259, p. 214); sau: „Antihristul are să se nască, în vremea de apoi, dintr-o femeie roşie” (137, p. 6). Când o casă era bântuită de Diavol, se aplica un ritual de legare a demonului şi de exorcizare. Pentru a fi ademenit, descântătoarea îi promitea Diavolului nu numai „un copil nebotezat,/ necreştinat”, ci şi o evreică văduvă:

> Tu aice nu şedea,
> Da vină la mine,
> Că eu ţie ţ-oi da:
> O casă mai frumoasă
> Ş-o femeie jidaucă,
> De jidan rămasă (259, p. 397).

Odată legat, vrăjitoarea putea să-l alunge pe Diavol, să-l folosească sau chiar să-l vândă. În Bucovina, astfel de practici şi credinţe erau curente. Pe la 1900, de pildă, se spunea că „în Suceava, este o babă, jidaucă, care vinde draci. Un om a mers să cumpere şi i l-a arătat ca un şarpe mare şi l-a întrebat de nu se teme. El a zis că nu. Jidauca l-a făcut [pe drac] broască şi aşa a căscat o gură, că omul a fugit, nu i-a mai trebuit” (259, p. 394).

În unele descântece populare înregistrate în Maramureş, duhurile care au putere asupra bolii apar sub forma unor „fete de jid”: „Trei fete de jid încuie [= constipă], trei fete de jid descuie” (579, p. 547). În fine, în descântecele de dragoste din Transilvania, când descântătoarea cheamă la ordine un demon feminin înaripat, ea îl aseamănă

cu o evreică grasă măritată, folosind termenul corespondent în limba idiş (*Balabuste*) (***774***).

> Lăcustă, lăcustă,
> Mare balabustă,
> Pe mine mă ascultă:
> Fă-l, prefă-l pe ăst voinic
> Să beie, să mă ieie (260, p. 284).

Atunci când vrăjitoarea româncă vrea să exorcizeze duhurile rele ale bolii, ea le alungă într-o „lume de dincolo", localizată câteodată „unde se chiaptănă ovreicele" (şi unde „fetele [creştine] nu se piaptănă") sau „la jidance" (166, p. 247; 592, p. 52). Este tot un simptom al demonizării evreului, pentru că – aşa cum apar în descântecele româneşti – coordonatele acestui spaţiu mitic extramundan sunt: „în talpa iadului", „în gheena focului nestins", „în fundul Mării Roşii", „unde se duc toate apele" („Apa Sâmbetei"), „unde de Hristos nu se pomeneşte", „unde popa nu toacă", „unde clopot nu se trage" etc. (150, p. 125; 171, p. 473). În colindele româneşti, după crucificarea lui Isus, Sfânta Maria pleacă în căutarea fiului tot într-o „lume de dincolo" (numită uneori „ţările jidoveşti", „uliţele jidoveşti", „oraşu' jidovăsc"), în care se întâlneşte cu „trei fete de jidovi" (181, p. 301; 593, p. 259). În fine, numiţi „blajini" sau „rohmani" (139, p. 109), strămoşii din mitologia populară românească „trăiesc sub pământ, pe cea lume", „într-o ţară foarte depărtată de la răsărit", unde „e totdeauna cald", „într-o ţară păgânească", lângă „Apa Sâmbetei", „foarte departe, peste mare, tocmai acolo de unde-s jidanii, la Ierusalim" (113, II, pp. 237-239). „Apa Sâmbetei" este un râu tipic din „lumea de dincolo" în mitologia populară românească: el „se revarsă în Iad; de aici şi blestemul «duce-te-ai pe Apa Sâmbetei», adică «lua-te-ar Dracul»" (595, p. 459). Vasile Bogrea a încercat să demonstreze că „Apa Sâmbetei" ar

avea un corespondent în geografia mitică a vechii Palestine: „Râul Sabatului” (*Sabbatichos Potamos*), care – conform tradiţiei – curgea 6 zile în şir, dar stătea în a 7-a (sâmbăta, „care la iudei este sfântă”) (Josephus, *Bellum iudaicum*, VII, 5; Plinius, *Historia naturalis*, XXXI, 11) (171, p. 451). O informaţie similară se află în *Talmud*.

După cum se vede, în cultura tradiţională românească, „evreul imaginar” este localizat într-o ţară la rândul ei imaginară, într-o „Palestină imaginară”, asociată adesea cu „lumea de dincolo”. Filozoful Vasile Conta (*Chestia evreiască*, 1879) – considerat „adevăratul întemeietor al antisemitismului doctrinar românesc” (67, p. 34) – susţinea şi el existenţa unei imaginare „împărăţii jidoveşti”: „[Evreii] au chiar o patrie. Este adevărat că nu o patrie reală, ci o patrie imaginară, Palestina: însă o patrie pentru care au atâta iubire, atâta patriotism, încât nu le mai rămâne iubire şi patriotism pentru o altă patrie. Am zis Palestina, să nu credeţi că această Palestina e numaidecât aceea din Asia; după credinţa lor, Palestina este ţara aceea unde Mesia, care are să vie, va stabili o împărăţie jidovească. Acea Palestină, împărăţie jidovească, va putea fi stabilită şi la noi [în România]” (594, p. 648).

*

La sfârşitul anilor ’30, membrii şcolii sociologice conduse de Dimitrie Gusti au elaborat un „Plan pentru cercetarea vieţii religioase” în satul românesc. Una dintre întrebările la care urmau să răspundă ţăranii români suna astfel: „Au luat oare diavolii forme omeneşti? Evreii, ţiganii etc.?” (765, p. 226).

Tendinţa de care aminteam – de demonizare a evreului – poate fi uşor demonstrată prin faptul că „evreul real” (şi nu doar ipostaza sa legendară)

este asociat în mod explicit Diavolului, printr-o mulţime de credinţe, apelative şi zicători populare româneşti: „Jidu-i sfredelul Dracului” (13, pp. 90 şi 323), „Ovreiul e al Dracului” (3, p. 61), „Neamul jidovesc,/ îndrăcit şi diavolesc” (16, p. 1462), iar „piele de drac” este denumirea populară a stofei din care era făcut anteriul negru al evreului (366); sau ghicitori: „Joacă dracu’ pe părete,/ Cu jidoavca de ureche” (= umbra; *cf.* 38, p. 380); sau înjurături: „Du-te-n jidovi” (= Du-te dracului; *cf.* 39, p. 21); sau strigături: „Una, două, trei,/ Să ia dracu’ pe ovrei” (3, p. 12); sau recitative din folclorul copiilor: „Iese dracul din tăciuni/ Cu jidanul de perciuni,/ Iese dracul de sub iarbă/ Cu jidanul dus de barbă,/ Iese dracul de sub ghiaţă/ Cu jidanul de mustaţă,/ Iese dracul din curechi/ Cu jidanul de urechi,/ Iese dracul dintr-o bortă/ Cu jidanul de-o ciobotă,/ Iese dracul de sub pod/ Cu jidanul dus de bot,/ Iese dracul dintr-o luncă/ Pe-un târtan ducând în cârcă,/ Iese dracul de sub horn/ Cu jidanul prins de corn” (3, p. 12; 339, pp. 205-210; 500, p. 194); sau superstiţia, aparent paradoxală, care spune că un evreu întâlnit în cale de un creştin îi aduce acestuia din urmă noroc (3, p. 13; 64, p. 116), pentru că – evreul fiind destinat Diavolului – duhurile rele vor intra în evreu, ocolindu-l pe creştin (vezi capitolul „Evreul de bun augur”).

La sfârşitul secolului al XIX-lea, Moses Schwarzfeld era convins că apelativul batjocoritor *tărtan*, atribuit evreului în spaţiul românofon (de pildă, „dau drumul tărtanilor să năvălească în ţară”, la Vasile Alecsandri; sau „târtane, fi-ţi-ar neamul de ocară”, la Liviu Rebreanu) ar fi un alt exemplu de a pune „evreul în legătură cu Necuratul” (conform ecuaţiei etimologice *tărtan* = *tartor* = *drac*) (3, p. 10). Pe de o parte, această soluţie etimologică ar transforma în pleonasm expresii populare uzuale de genul „Târtanii dracului” (V. Alecsandri, *Chiriţa în provinţie*,

1852) sau „Du-te dracului, tărtane!” (246, p. 38; 737, p. 36). Pe de altă parte, filologii sunt în general de acord cu faptul că acest apelativ are altă origine, şi anume provine din termenul german *Unterthan* (de la *der Östereichischer Unterthan* = „supus austriac”). Astfel erau numiţi evreii din Ţările Române care – între sfârşitul secolului al XVIII-lea şi sfârşitul secolului al XIX-lea – erau „supuşi” sau „protejaţi” ai unor puteri străine (***92***). Totuşi, în 1895, I.-A. Candrea credea că *târtan* = *tartor* şi că, „în orice caz, [*târtan*] n-are nici o legătură cu germanul *Unterthan*, cu care au căutat să-l înrudească unii” (773).

*

Demonizarea evreului nu este un sindrom specific mentalităţii populare româneşti, ci un fenomen de psihologie colectivă, uzual atât în Europa Occidentală, cât şi Orientală (***40***). Iată câteva proverbe şi zicători, culese în zona Europei Centrale, care se alătură celor româneşti amintite mai sus:

„Dacă un evreu se botează, Diavolul îi este naş” – proverb şvab (83, p. 96);

„Evreul şi Diavolul dorm în acelaşi pat” – proverb şvab (83, p. 98);

„Atâta timp cât sunt evrei,/ Lumea este plină de diavoli./ Dacă lumea ar fi golită de evrei,/ Nu ar mai exista diavol” – recitativ din sudul Austriei (83, p. 98);

„Evreii şi băcanii sunt prieteni cu Diavolul” – proverb german (3, p. 62);

„Evreii sunt creştinii Diavolului” – proverb german (3, p. 62);

„Crezuse că-l apucase pe evreu de barbă [sau de picior], dar îl prinsese pe Diavol de coarne” – proverb polonez şi german (70, p. 176; 3, pp. 62-63);

„Unde-s evrei şi tăciuni, să-l aduci pe Diavol” – proverb german (3, p. 69);

„Unde Diavolul nu poate acţiona, evreul poate” – proverb polonez (70, p. 176);

„Evreul, neamţul şi Diavolul sunt copiii aceleiaşi mame” – proverb polonez (70, p. 176);

„Evreii sunt sfredelul Diavolului” – proverb maghiar şi românesc (107, p. 119; 13, p. 90).

Perspectiva politică

Nu voi insista prea mult asupra fenomenului de demonizare a evreului, aşa cum s-a manifestat el de-a lungul secolelor în spaţiul cultural vest-european. Lucrări importante au fost elaborate pe această temă, printre care cea a lui Joshua Trachtenberg, *The Devil and the Jews*, a devenit clasică (242). Principala trăsătură a fenomenului amintit a fost considerarea evreului ca fiind o întrupare a Satanei. De la mijlocul secolului al XVI-lea, un rol în acest sens l-a jucat şi retorica luterană: „Evreul este Diavolul însuşi”. „De bună seamă că ovreiul este întruchiparea împeliţatului”, spune un personaj shakespearian (*Neguţătorul din Veneţia*, act II, scena 1). În această situaţie, toate stereotipurile care compuneau portretul Diavolului au fost transferate şi asupra evreului. Acesta din urmă a preluat nu numai viciile morale ale Satanei (rău, viclean, avar, trădător, corupt şi corupător etc.), dar şi caracteristicile sale fizice. Ca şi Diavolul, evreul degajă un miros pestilenţial (*foetor Diabolicus* devine *foetor Iudaicus*), el are barbă de ţap şi părul roşu (precum Iuda), ba chiar este dotat cu coadă şi coarne. „Încornoratule!”, i se spune personajului evreu în jocurile populare de păpuşi din România (23, p. 141).

Evident, evreul putea să-şi ascundă coada, dar coarnele mai greu, aşa că este uimitor că anume acest stereotip a supravieţuit totuşi, în pofida faptului că (in)existenţa acestui accesoriu fizic din creştetul capului putea fi uşor verificată. Joshua Trachtenberg relatează o experienţă personală

simptomatică, petrecută în primele decenii ale secolului XX: „Odată, în timpul unei călătorii prin Kansas (SUA), am întâlnit un fermier care a refuzat să creadă că sunt evreu, pentru că nu aveam coarne pe cap” (242, p. 227). Se pare că stereotipurile referitoare la evrei se conservă şi supravieţuiesc mai bine în zonele fără sau cu puţini evrei. În astfel de locuri, „evreul imaginar” se dezvoltă nestingherit, clişeele care-l compun neputând fi corectate de prezenţa modelului real. Cu alte cuvinte, existenţa „evreului real” probează inexistenţa unor vicii puse pe seama „evreului imaginar” şi, ca atare, portretul negativ al acestuia din urmă ar putea să pălească.

Pentru istoricul Josy Eisenberg, în Europa medievală – Vestică şi Centrală – evreul a fost receptat ca „o fiinţă demonică, vândută Satanei”. Evreul avea coarne şi miros respingător, „adică cele două atribute principale ale Diavolului”. „Identificarea este totală – continuă Eisenberg –, imaginea reală a evreului (cămătar) şi imaginea sa mitică (Diavol) se completează reciproc, pentru a da naştere unui subom blestemat şi malefic” (37, p. 215). În termenii istoricului Jean Delumeau, evreul a fost perceput ca „un rău absolut”, ca „un agent al Satanei” extrem de periculos, ca un element provocator de psihoze şi fobii colective de-a lungul întregului Ev Mediu european (41, II, pp. 136-192). Într-o oarecare măsură, iudeofobia a fost o ipostază a demonofobiei.

*

„După Diavol, creştinul nu are duşman mai crud decât pe jidan”, se scria în 1941 în ziarul antisemit românesc *Porunca Vremii* (693, II, p. 20). Antisemitismul politic – în special cel dintre războaiele mondiale – nu a încetat să proclame asocierea constitutivă dintre evreu şi Diavol. În

această privinţă, discursul nazist a dat tonul. Fie prin vocea pseudo-antropologului Hans F.K. Günther (care susţinea în 1922 că fizionomia diavolilor din iconografia vest-europeană seamănă cu cea a evreilor est-europeni; *cf.* 460, ilustraţiile 37-38; 759, p. 270), fie prin vocea ideologului de serviciu, Alfred Rosenberg („Vampirul evreu a căpătat proporţii diabolice"; vezi cartea sa *Mitul secolului XX*, din 1930), fie prin cea a lui Adolf Hitler însuşi: „Două lumi se confruntă între ele! Omul-Zeu şi Omul-Satana! Arianul şi evreul sunt atât de îndepărtaţi unul faţă de celălalt, pe cât este bestia faţă de fiinţa umană" (121, p. 154). Simplificator, discursul nazist impune o perfectă viziune maniheistă: Dumnezeu *vs* Diavol, om *vs* bestie, arian *vs* evreu. Retorica practicată de Luther pare să fi revenit după patru secole. Şi nu este întâmplător faptul că, la Procesul de la Nürnberg (1946), un înalt lider nazist, Julius Steicher, a încercat să se disculpe susţinând că, dacă el şi colegii săi naţional-socialişti sunt învinuiţi de antisemitism, atunci şi Martin Luther ar trebui să stea alături de ei în boxa acuzaţilor.

La jumătatea anilor '20, profesorul A.C. Cuza de la Universitatea din Iaşi clama repudierea de către Biserica Ortodoxă a Vechiului Testament, care ar permite atotputernicia Satanei „întrupată în jidani" (67, p. 46). În 1928, tot el îşi definea propria dogmă antisemită: „Doctrina naţionalistă creştină" sau „Cuzismul". În acest cadru, A.C. Cuza îl celebra pe Isus Cristos, „galileanul de rasă arică" (*sic!*), cel care a luptat şi i-a învăţat pe toţi să lupte împotriva evreilor, „popor al Diavolului". Isus a înlocuit cu învăţătura sa divină „dogma diabolică" a „jidanilor", bazată pe „minciună şi crimă" şi, „evident, inspirată de Diavolul însuşi". Acest tip de discurs nu putea să ducă decât la „soluţia finală": „singura soluţie posibilă a problemei jidăneşti – conchidea A.C. Cuza – este eliminarea jidanilor" (188, pp. 190-195).

Aşa cum a observat şi Leon Volovici, doctorul şi savantul Nicolae C. Paulescu – „un caz interesant de antisemitism visceral obsesiv" – l-a secondat pe A.C. Cuza în întemeierea unor mişcări politice ultranaţionaliste (precum Liga Apărării Naţional Creştine, în 1923) şi publicaţii antisemite (precum ziarul *Apărarea Naţională*, în 1922). Dar, în unele privinţe, Paulescu l-a întrecut pe A.C. Cuza, ba chiar l-a premers. În 1923, el reducea totul la termenii unui dualism religios. Lumea era sfâşiată de un uriaş conflict de tip maniheist: „creştinismul dumnezeiesc" *versus* „jidănismul diavolesc". Pentru rezolvarea „chestiunii evreieşti", N.C. Paulescu propunea încă din 1913 o soluţie „radicală", „simplă şi comodă", fără să se sfiască să vorbească chiar de „exterminare". Dacă „jidanii" sunt „hoţi şi asasini", precum şi „paraziţi rău-făcători", nu există decât soluţia finală a „deparazitării": „Putem oare să-i exterminăm – cum bunăoară se ucid ploşniţele? Acesta ar fi mijlocul cel mai simplu şi cel mai comod de a ne scăpa repede de ei" (*cf.* 67, pp. 48-50). Pentru o radiografie exactă a oribilelor stereotipuri evreofobe vehiculate de doctorul Nicolae Paulescu în opera sa, vezi recenta lucrare monografică semnată de Peter Manu şi Horia Bozdoghină, *Polemica Paulescu* (877).

A.C. Cuza şi, mai ales, N.C. Paulescu sunt cazuri maligne de protocronism: suntem cu două-trei decenii înaintea sinistrei Conferinţe de la Wannsee (Berlin, 20 ianuarie 1942), în cadrul căreia s-a hotărât ca, „în conformitate cu voinţa lui Adolf Hitler", să se treacă la „rezolvarea problemei evreieşti" prin „anihilarea" (*Vernichtung*) a 11 milioane de evrei din toată Europa, dintre care 342.000 din România, inclusiv Basarabia (vezi facsimilul procesului-verbal, la 139, p. 260). „Teoriile susţinute de Cuza şi Paulescu – observă Leon Volovici – n-au pătruns în viaţa politică românească decât în anii '30.

Unele din ele vor ajunge în cele din urmă elemente ale politicii de stat” (67, p. 50).

L a n d		Zahl
A. Altreich		131.800
Ostmark		43.700
Ostgebiete		420.000
Generalgouvernement		2.284.000
Bialystok		400.000
Protektorat Böhmen und Mähren		74.200
Estland	- judenfrei -	
Lettland		3.500
Litauen		34.000
Belgien		43.000
Dänemark		5.600
Frankreich / Besetztes Gebiet		165.000
Unbesetztes Gebiet		700.000
Griechenland		69.600
Niederlande		160.800
Norwegen		1.300
B. Bulgarien		48.000
England		330.000
Finnland		2.300
Irland		4.000
Italien einschl. Sardinien		58.000
Albanien		200
Kroatien		40.000
Portugal		3.000
Rumänien einschl. Bessarabien		342.000
Schweden		8.000
Schweiz		18.000
Serbien		10.000
Slowakei		88.000
Spanien		6.000
Türkei (europ. Teil)		55.500
Ungarn		742.800
UdSSR		5.000.000
Ukraine	2.994.684	
Weißrußland aus- schl. Bialystok	446.484	
Zusammen: über		11.000.000

Tabel cu numărul evreilor din Europa, realizat în vederea „anihilării” lor („Total: peste 11.000.000”); facsimil din procesul-verbal al Conferinţei de la Wannsee, 20 ianuarie 1942. „România, inclusiv Basarabia” (dar exclusiv Transilvania de Nord) figurează cu 342.000 de evrei (sublinierea mea, A.O.)

Tot în acea epocă, preotul Irineu Mihălcescu, mitropolitul Moldovei şi al Sucevei, publică o carte (*Teologia luptătoare*), pentru uzul preoţilor şi studenţilor teologi, plină de locuri comune dragi antisemiţilor: „Evreii, care au pus stăpânire în toate ţările pe finanţe, industrie, comerţ, presă etc., nu puteau lăsa să le scape din mână un instrument de dominaţie aşa de minunat cum avea să fie masoneria încăpută pe mâinile lor”. Dar, introducând „principii dizolvante din *Talmud*, din *Cabală* şi din magie”, „isteţii urmaşi ai lui Iuda” au transformat francmasoneria „în Sinagoga

Satanei". „Este aproape incredibil – constată un comentator din zilele noastre – că, după mai bine de 50 de ani de la prima ediţie, un asemenea volum a putut fi reeditat [în anii '90] «la propunerea mai multor preoţi, teologi şi intelectuali», sub părintească grijă pentru puritatea credinţei ortodoxe, de către Mitropolia Huşilor, cu binecuvântarea P.S. Eftimie" (597).

Ceva mai subtil, Nae Ionescu – în prefaţa la romanul lui Mihail Sebastian *De două mii de ani…* (1934) – înlocuieşte etnonimul „iudeu" cu demononimul „Iuda": „Iuda suferă pentru că l-a născut pe Hristos, l-a văzut şi nu a crezut" (187). În acest fel, filozoful român mizează pe o confuzie care exista de secole la nivelul imaginarului colectiv (de altfel, Iuda este un etnonim popular şi peiorativ al evreului; *cf.* 295). Nae Ionescu inoculează astfel toată încărcătura diabolică pe care o conţine numele de Iuda Iskariotski, care – cum spuneam – a generat două denumiri populare ale Diavolului: Iuda şi Scaraoţchi. „Din neamul lui Iuda – spune o legendă populară românească – se trag iudeii, adică ovreii sau jidanii, că lor în cărţile adevărate le zic numai iudei, adică feciori [= urmaşi] de-ai lui Iuda vânzătorul" (30, p. 30). De aceea, în legende populare româneşti se vorbeşte despre „jidanii lui Iuda" şi despre draci care „iudesc pe oameni la rău" (259, pp. 51, 407 şi 421). Abilitatea destul de ieftină de care a dat dovadă Nae Ionescu a fost sesizată de chiar Mircea Eliade: „Păcatul lui Iuda este şi rămâne păcatul lui Iuda – nu al lui Israel, şi nici al iudeilor" („Creştinătatea faţă de iudaism", *Vremea*, nr. 349, 1934; *cf.* 675, p. 115).

De altfel, acest joc al izonimiei dintre „iudeu" şi „Iuda" apare şi în cântecele legionarilor, cu o retorică simplistă, dar care s-au bucurat de o mare popularitate în epocă. În bună măsură, ele au înlocuit cu succes programul doctrinar şi discursul politic al Mişcării Legionare. Chemând „creştinii

din toată ţara” la „crâncenul război” pentru eliberarea pământului „cotropit de jidovime”, marşurile legionare utilizau adesea acest pseudo-etnonim (Iuda), cu puternice conotaţii demonice, mai ales în versurile cu caracter marţial, care chemau la eliminarea evreilor:

> În lături, Iudo, neam de şarpe!
> În lături, jidoviţi păgâni!
> În lături, şerpi, nu scoateţi capul,
> Căci apucăm securea-n mâini! (255, p. 25).

În legătură cu cartea lui Mihail Sebastian *De două mii de ani…* şi cu controversata prefaţă a lui Nae Ionescu, Mircea Eliade a polemizat cu teologul (şi publicistul) G. Racoveanu. Într-un articol publicat în ziarul *Credinţa* (nr. 195, 1934), acesta din urmă a susţinut că toţi evreii ar fi damnaţi pe vecie şi condamnaţi la Infern pentru că nu au crezut în Isus. El şi-a argumentat opinia cu *Evanghelia după Ioan*, în care Isus se adresează astfel evreilor: „Dacă nu credeţi cine sunt, în păcatele voastre veţi muri” (*Ioan* 8, 24). „Dracii şi Iuda – a conchis Racoveanu – *nu se mântuiesc*. Aşa învaţă Biserica”. Eliade l-a contrazis. După părerea lui, Isus se referă în acest caz la evreii „care au ajuns «fiii Diavolului»” („Voi aveţi pe Diavolul de tată”; *cf. Ioan* 8, 44). „Dar sunt *toţi* evreii fiii Diavolului?”, se întreabă retoric Mircea Eliade. Şi tot el răspunde: „Nici un text evanghelic nu o spune, nicăieri”. Doar „anumiţi evrei”, conchide Eliade, „sunt fiii Diavolului, şi ei nu-şi vor găsi mântuirea, în veci” („Creştinătatea faţă de iudaism”, *Vremea*, nr. 349, 1934; *cf.* 675, pp. 110-116). Controversa dintre Eliade şi Racoveanu, comentează istoricul Jean Ancel, „ilustrează gradul de demonizare a evreului în societatea românească, în ajunul instalării guvernului Goga-Cuza” (693, I, p. 130). Într-adevăr, în România de la mijlocul anilor ’30, această dispută teologică

suferă de o profundă inadecvare, într-o epocă în care studenţii evrei erau bătuţi crunt de studenţii legionari şi cuzişti, se cerea ultimativ impunerea regulii *numerus clausus*, publicaţiile antisemite înfloreau, iar în centrul Bucureştiului se scanda „Moarte jidanilor!”, în timp ce oamenii treceau indiferenţi, „fără ca nimeni să întoarcă măcar capul” (219, p. 205). Bineînţeles, toate aceste elemente apar în „romanul evreiesc” al lui Mihail Sebastian, roman care a generat polemica pur teologică rezumată mai sus.

În fine, trecând de la un fin eseist (profesorul Nae Ionescu) la un militar de carieră (mareşalul Ion Antonescu), subtilitatea demonizării evreului dispare fără urmă. Concluzia însă este aceeaşi: „Satana este evreul”, deci acesta trebuie alungat sau nimicit. La 3 septembrie 1941, aflându-se pe frontul din Răsărit, în faţa oraşului Odessa (Ucraina), conducătorul statului, Ion Antonescu, îi trimite o telegramă lui Mihai Antonescu, vicepreşedintele Consiliului de Miniştri. Nu este vorba de un mesaj particular, ci de o telegramă oficială prin care Ion Antonescu dă ordine miniştrilor din cabinetul său: „Toţi evreii să fie readuşi în lagăre, preferabil în cele din Basarabia, fiindcă de acolo îi voi împinge în Transnistria. […] Trebuie să se înţeleagă de toţi că nu este luptă cu slavii, ci cu evreii. Este o luptă pe viaţă şi pe moarte. Ori învingem noi şi lumea se va purifica, ori învinge ei şi devenim sclavii lor”. „Viaţa naţiunii însăşi” – explică mareşalul – depinde „de victoria tuturor în contra Satanei. Şi războiul în general şi luptele de la Odessa în special au făcut cu prisosinţă dovada că Satana este evreul” (243, p. 290). Peste doar câteva săptămâni, la sfârşitul lunii octombrie 1941, Ion Antonescu reuşeşte parţial să „purifice lumea”, repurtând o victorie răsunătoare „în contra Satanei”: circa 25.000 de evrei (bărbaţi şi femei, bătrâni şi copii), chipurile, „iudeo-comunişti”, sunt – din ordinul său expres –

împuşcaţi, arşi de vii sau spânzuraţi pe străzile Odessei (244, pp. 246-252).

Ca orice entitate satanică, „demonul evreiesc" este prezentat de Nicolae Iorga ca o „forţă uriaşă, distrugătoare şi invizibilă, care acţionează cu ajutorul forţelor răului şi ameninţă să înghită România, să subjuge poporul ei, să-i schimbe caracterul şi să-i pângărească sufletul". Lupta cu „evreul-demon" este dificilă, crede şi Al. Brătescu-Voineşti în 1938, pentru că acest duşman, folosindu-se de „meşteşuguri diabolice", îşi schimbă mereu forma şi numele. Ca orice demon, precizează Nicolae Roşu, evreul poate fi exorcizat cu ajutorul crucii sau al crucii încârligate, Svastica – „semnul protector al civilizaţiei", care ne apără împotriva stelei cu şase colţuri, „emblema iudaismului, a francmasoneriei şi a bolşevismului". Comunistul evreu Troţki „simbolizează intoleranţa satanică a revoluţiei permanente, revolta evreului rătăcitor" (693, I, p. 151).

Asocierea comunismului cu evreul şi a acestuia cu Satana a supravieţuit fără probleme timp de jumătate de secol, reapărând în paginile unui cotidian românesc de mare tiraj, într-un articol intitulat „Creştinism şi Comunism": „Marx a adus comunismul pentru că era evreu, iar evreul e Satana, e Antihrist" (*Adevărul de duminică*, 18 februarie 1990). Venind şi mai aproape de zilele noastre, voi da alte exemple de asociere, în continuare, a evreului cu Diavolul. Într-un alt cotidian central de mare tiraj (*Evenimentul zilei*, 19 martie 1997) a apărut un articol care prezenta mişcările sataniste contemporane şi ritualurile macabre practicate de unii tineri din România. În acest context, au fost reproduse semnele pe care le folosesc sataniştii de astăzi; printre ele, fără nici un comentariu: *Steaua lui David*, în şase colţuri. Tot în 1997, într-o carte care conţine, chipurile, *Dezvăluiri cutremurătoare despre modul în care*

francmasoneria caută să distrugă România se susţine că „Mişcarea sionistă” (sinonim pentru „complotul mondial iudeo-masonic”) provoacă lumii „atâta mizerie şi suferinţă” pentru că membrii ei „se închină Diavolului, sunt susţinuţi în acţiunile lor de Diavol” (*cf.* 502, V, p. 54). De altfel, publicaţiile româneşti de extremă dreapta abundă de acest tip de retorică: „În România funcţionează cea mai puternică filieră a unei *Secte Francmasonice Satanice*, cu oameni infiltraţi în toate structurile de vârf ale statului […] şi care are în posturile cele mai importante numai evrei” (*România Mare*, nr. 437, noiembrie 1998); sau: „Apocalipsa şi venirea lui Satan la conducerea lumii este de fapt o imagine simbolică a instaurării *Noii Ordini Mondiale*, a sfârşitului lumii creştine în favoarea masoneriei” (*Puncte cardinale*, nr. 9, septembrie 1998; *cf.* 502, III, pp. 67-69).

3. Evreul vrăjitor

Solomonarul

Fiind stăpânit de Diavol şi hărăzit Iadului, nu este de mirare că evreului i-a fost atribuit statutul de vrăjitor. „Evreul musteşte de vrăjitorie şi idolatrie precum au păr nouă vaci”, spune un proverb german (3, p. 62). În Europa Occidentală, de-a lungul Evului Mediu, *perfidi Iudaei* au fost expulzaţi de suverani, prigoniţi de oamenii de rând şi arşi pe rug de inchizitori, fiind mereu acuzaţi de omor ritual, de practicarea liturghiilor negre, de profanarea crucii şi a ostiei, de otrăvirea fântânilor şi de provocarea ciumei, de participarea la sabat („Sinagoga lui Satan”), de folosirea amuletelor şi talismanelor, de practicarea ştiinţelor oculte (astrologie, alchimie, cabală, necromanţie) etc. (41, 85, 134, 238).

Trecând de la mentalitatea medievală a Occidentului la cea folclorică a Răsăritului, vom observa faptul că şi în Europa de Est evreul a fost identificat cu vrăjitorul, dar acest stigmat a avut trăsături mai puţin maligne. Principala abilitate magică atribuită de popor evreului în răsăritul continentului este puterea de a stăpâni fenomenele meteorologice. Evreul era perceput ca un *rain maker*, un vrăjitor care poate declanşa sau opri ploaia, furtuna, vântul sau grindina. „Când evreii umblă pe la ţară – credeau ţăranii bieloruşi –, înseamnă că va fi furtună" (70, p. 137). Rutenii aveau o superstiţie similară: „Are să plouă, căci evreii umblă primprejur" (3, p. 63). Polonezii erau convinşi şi ei că un evreu, chiar şi mort, poate aduce sau îndepărta grindina de pe ogoare (70, pp. 135 şi 142). În 1859, după o călătorie în Moldova, medicul francez Eugène Léger scria următoarele despre credinţele moldovenilor: „Totdeauna nenorociţii evrei. De plouă, de bate vântul, de grindină. Evreul e pricina" (164, p. 152). Acest tip de receptare a evreului/străinului a supravieţuit până în zilele noastre: „Ca de obicei, în România, chiar şi de secetă erau de vină jidanii" – scria prin 1963 A. Schwefelberg în memoriile sale (537, p. 84) – şi „De se întâmplă ceva rău, oamenii cată tot la el [= la străin]; o molimă, o secetă sau mai ştiu eu ce" – declara în 1965 o ţărancă bătrână din judeţul Braşov (94, p. 43).

S-ar părea că în Europa de Est evreul a fost asimilat cu un tip de vrăjitor având trăsături mai puţin întunecate, un destin mai puţin dramatic şi activităţi mai puţin terifiante decât cele ale evreului vrăjitor imaginat în vestul Europei: sanguinar, necromant şi demoniac. Cu alte cuvinte, s-ar părea că evreul vrăjitor imaginat de est-europeni era ceva „mai simpatic" şi „mai uman": un om care aduce ploaia. Aşa este, numai că această constatare trebuie nuanţată. După cum vom vedea imediat, aspectele dramatice, ca şi cele

demonice, nu lipsesc cu totul din scenariul magic în care este implicat evreul în estul continentului.

Pe de altă parte, slaba urbanizare, persistenţa unor relaţii socio-economice cvasi-feudale sau precapitaliste au făcut ca în această parte a Europei să supravieţuiască până târziu (începutul secolului XX) importante colectivităţi cu mod de viaţă tradiţional şi cu mentalităţi premoderne. În foarte mare măsură, în cadrul acestor colectivităţi se practicau activităţi tradiţionale (agricultură, păstorit etc.) strict dependente de condiţiile meteorologice. Seceta prelungită, ploaia în exces, grindina sau furtuna puteau compromite total recolta, punând sub semnul întrebării însăşi supravieţuirea colectivităţii respective. În astfel de societăţi, omul căruia i se atribuie puteri magico-meteorologice este un personaj-cheie, respectat şi temut, divinizat şi demonizat. Pentru mentalitatea magică a ţăranilor români, acest personaj era întruchipat de un vrăjitor popular cu puteri meteorologice (solomonarul), care – la rândul lui – era asociat, uneori identificat cu „evreul imaginar".

În cadrul mitologiei populare româneşti, solomonarii sunt vraci, astrologi şi vrăjitori, al căror patron spiritual şi onomastic este regele biblic Solomon. Conform *Cronografelor* româneşti – traduse „după grecie pă limbă rumânească", începând de pe la mijlocul secolului al XVII-lea –, regele Solomon „au aflat firea a tot ce iaste în lume, a oamenilor, a dobitoacelor, a păsirilor, a gadinilor, a peştilor, a ierbilor, a jivinilor şi a câte ştim că sunt în lume pe supt ceriu şi pre pământ şi în ape, toate cu înţelepciunea sa le-au aflat, care înţelepciune-i era dată de la Dumnedzău. Aşijderea şi planitele şi crângurile şi toată tocmala ceriului şi de supt ceriu ştia şi cum va lega pre diavoli şi cum îi chema pe numele lor şi toate vrăjile. Aşijderea toate leacurile şi toate doftoriile şi toate ierbile, care de ce leac era" (20, p. 224). În plus, în legendele talmudice, Solomon putea nu numai să

lege demonii, dar şi să ordone duhurilor văzduhului declanşarea sau oprirea vânturilor şi a ploilor.

Conform credinţelor şi legendelor populare româneşti, solomonarii „nu sunt oameni curaţi, ci blestemaţi de Dumnezeu, care şi-au vândut sufletul Necuratului, ca să aibă putere asupra văzduhului". Ei sunt iniţiaţi într-o „şcoală diavolească" – aflată „sub pământ, într-o ţară foarte depărtată de la Răsărit" –, în care „dascăl este Diavolul însuşi". „Ei învaţă acolo 3 ani, după alţii 7 ani, din nişte cărţi pe care alţi oameni nu le pricep şi nu le ştiu citi." După ce absolvă „şcoala de solomonărie", aceşti vrăjitori primesc „Cartea solomonarului", plină de descântece, cu ajutorul cărora pot lega cu frâul şi călări prin văzduh pe balaurii norilor. Numiţi în descântece „duşmanii creştinilor", solomonarii sunt respectaţi şi temuţi de ţăranii români, pentru că „ei stăpânesc vânturile şi norii, se duc unde le e voia, încălecând pe balauri, care îi duc sus în văzduh. Când le vine pofta, stârnesc norii sau îi împrăştie, poruncesc vremii rele să se oprească deasupra unui ţinut şi să zdrobească cu grindina bucatele de pe câmp ale oamenilor, prăpădindu-le câteodată şi vitele" (161, pp. 104-105; 35, pp. 141-148; 14, pp. 166-259; 578, p. 33).

Faptul că în „Cartea solomonarului" apăreau descântece şi formule magice scrise cu diverse caractere exotice, inclusiv cu „slove jidoveşti", i-a făcut pe ţăranii români să o confunde cu cărţile de rugăciune pe care le vedeau la evrei. Astfel, în zona Bucovinei, se credea că „taina şcolii de solomonărit o ştiu numai jidovii, din cartea din care se roagă ei toamna, la sărbătoarea lor cea mare". Ca atare, „solomonarii îs jidovi" şi „din altă lege nu pot ieşi solomonari, decât din jidovi" (35, pp. 143-146). Şi tot în zona Bucovinei se credea că solomonarii – ca şi „jidanii" – „se solomonesc, bând sânge de copil mic" (162, II, p. 172), o credinţă care ne aduce aminte că şi evreii erau

acuzaţi de practici similare (vezi capitolul „Infanticid ritual”). Date folclorice de această natură au făcut ca şi alţi etnologi să creadă că la conturarea portretului sincretic al solomonarului ar fi contribuit şi „figura rabinului (cabalistului, hasidicului) evreu, mitizat în folclor” (312, p. 432).

Pentru mentalitatea populară poloneză, cartea este un semn identitar al evreilor. Cărţile lor – cred ţăranii polonezi – conţin cunoaşterea tainică, accesibilă doar iniţiaţilor. Ele sunt receptate ca nişte amulete, încărcate cu puteri magice, inclusiv acelea de a opri furtunile, de a stinge incendiile, de a aduce noroc şi bogăţie (302, pp. XLVI ş.u.).

Dacă unii ţărani români îi identificau pe evrei cu solomonarii, alţii credeau că evreii (mai ales negustorii de cereale) ar fi patronii acestora. Cu alte cuvinte, se spunea că evreii îi angajează pe solomonari sau pe alţi vrăjitori pentru ca – în funcţie de interesele lor în afaceri – să oprească sau să declanşeze ploaia, să trimită furtuna sau grindina pe ogoarele ţăranilor, cu scopul de a-i obliga pe aceştia „să cumpere [cereale] de la jidani” (36, pp. 125 şi 144).

Evreul care aduce ploaia

Conform multor credinţe populare atestate la români, dar şi la slavii nordici (70, pp. 136 şi 180-181), evreii au puteri asupra stihiilor naturii anume toamna, „la sărbătoarea lor cea mare”, aşa cum se menţionează într-o superstiţie citată deja mai sus. Uneori se face referire la „Sărbătoarea cuştilor” (126, p. 30), fiind vorba de „Sărbătoarea corturilor” sau „a colibelor” (*Sukot*). Ţinută de evrei toamna, timp de opt zile, afară, în colibe improvizate, nu în case sau în sinagogă, această sărbătoare i-a impresionat în mod deosebit pe creştini. Este o sărbătoare iudaică autumnală, a bucuriei de după strângerea recoltei, ale cărei

motivaţie şi desfăşurare sunt reglementate în Vechiul Testament (*Leviticul* 23, 33-43). În timpul ceremoniilor care celebrau fertilitatea pământului, credincioşii evrei practicau sacrificii, dansuri rituale şi rugăciuni (*Tefilat Gheşem*) pentru căderea ploii la timp (163, pp. 102-103). Astfel de ceremonii de aducere a ploii au ajuns la cunoştinţa creştinilor şi, probabil, au generat sau doar au amplificat superstiţiile în discuţie.

Alte credinţe populare româneşti (destul de confuze) susţin că solomonarii care intră în „şcoala de solomonărie" ies cu unul mai puţin. „Dintre ei, unul totdeauna piere acolo"; acesta „dispare", pentru că „îl duce duhul cel necurat" (35, p. 145). Astfel de eresuri au fost comutate şi pe seama evreilor, asociindu-se (sau identificându-se) „jidovii" cu „solomonarii", „sinagoga" (adesea numită în idiş *shul* = „şcoală"; vezi ***628***) cu „şcoala solomonarilor", iar „sărbătoarea colibelor" (*Sukot*) cu „sărbătoarea cuştilor". Lipsa de claritate a acestor eresuri nu numai că nu a dispărut, dar chiar s-a accentuat odată cu comutarea de care aminteam. Pare a fi vorba de un straniu sacrificiu uman, real sau imaginar, legat de puterea magică asupra fenomenelor meteorologice. Sugestii similare au supravieţuit degradate şi în folclorul copiilor, în unele descântece magice de oprire a furtunilor şi a ploilor excesive: „Cu cuţitul lui [arhanghelul] Mihai/ Taie capul jidului" (35, p. 164). Poate că o reminiscenţă a unui arhaic ritual de xenocid este „vânătoarea de evrei" (133, p. 28), care se practica în unele regiuni ale României în timpul procesiunilor religioase de provocare a ploii: „Barbariile cele mai mari contra evreilor [din Moldova] – scria W. Schwarzfeld în 1889 – se petreceau atunci când avea loc vro procesiune religioasă pentru a îndupleca cerul ca să dea ploae" (172, p. 194; vezi capitolul „Xenocid ritual?"). Neputând descifra în totalitate substratul magico-mitic al unor astfel de practici şi credinţe populare

românești, culese în jurul anului 1900, voi prezenta mai jos – fără comentarii – câteva exemple:

În Bucovina se crede că taina „şcolii de solomonărit" o ştiu numai jidovii din cartea din care se roagă ei toamna la sărbătoarea lor cea mare. Iuda [= Diavolul] cunoaşte cine e mai mincinos dintre ei, pe acela îl alege şi îl duce cu sine la şcoala de solomonărit, iar ca semn îi lasă numai papucii în urma lui. Aici apoi rămâne şapte ani, dar nu e singur, căci mincinoşi sunt destui. Unii însă nu vreau să rămână acolo, se îndărătnicesc sau prin şiretenie vreau să scape; pe aceştia „îi risipeşte" balaurul [norilor], îi lasă calici ori chiar morţi (credinţă din Bucovina; *cf.* 35, p. 146).

De sărbătorile jidoveşti trebuie să ploaie. Atunci când jidovii s-adună şi intră la cuşcă, se pun pe rugăciuni şi nu mănâncă decât pască plămădită cu sânge de creştin […] Jidovii atunci se roagă pentru ploaie, că, dacă nu plouă, unul din ei, în fiecare târg, „trebuie să crape", să moară. Când plouă pe această vreme, se aude: „Ce bucurie trebuie să fie pe capul jidanilor, că plouă!". Prin unele părţi se zice că jidovii se roagă la aceste sărbători ale lor să nu ploaie, şi, dacă plouă, din fiecare şcoală [= sinagogă] de-a lor trebuie să moară unul. Despre aceste ploi, prin Bucovina se spune că ţin 40 de zile (credinţă din Bucovina; *cf.* 36, p. 113).

La sărbătorile de toamnă ale evreilor, oamenii spun că, atunci când sunt toţi adunaţi în şcoală [= sinagogă], deodată să stâng toate lumânările şi dracul ia pe unul, rămânându-i numai papucii ca semn. Apoi aprinzându-se lumânările din nou, cel mai mare al lor citeşte numele tuturora şi află cine e acela care lipseşte. O bătrână spunea că a văzut cum ducea dracul un jidan în spate la o baltă, ca să-l înece. Ei [evreii] atunci, fiecare au în mâni câte un cucoş, pentru suflet, apărându-se în jurul capului (credinţă probabil din Moldova; *cf.* 162, pp. 172-173).

Vârticuşul e Dracul. Vârticuşul [se] zice că ia toamna un jidan, în ziua lor cea lungă. Ei atunci iau toţi o găină albă şi ceară de lumânări, de la creştini, de se apără; şi numai găina ce rămâne se cunoaşte că unul nu-i. […] Jidanii dau în toţi anii, la sărbătorile de toamnă, dijmă Dracului un jidan (credinţe din Bucovina; *cf.* 259, pp. 34 şi 419).

Evreii promit să sacrifice în fiecare toamnă „al zecelea jidan" Diavolului, cu condiţia ca acesta să-l prindă pe Isus şi să li-l dea lor,

să-l omoare (legendă din Bucovina; *cf.* 149, p. 23).

Omor ritual ce-l făptuiesc, după cum pretinde poporul [din Moldova], înşişi evreii asupra unui evreu: în seara de Yom Kippur, pe care românii o numesc postul mare, hahamii ar avea de datorie de a omorî pe un singur evreu în toată lumea, şi anume pe acela care iese la sorţ. Neştiindu-se care evreu va fi omorât, evreicele se roagă în timpul zilei cu lacrimi fierbinţi la Dumnezeu pentru a cruţa viaţa bărbaţilor lor… (credinţă din Moldova; *cf.* 317, p. 192).

Se crede că când intră jidovii în sărbătoarea cuştilor va ploua (credinţă din Bucovina). Ovreii când intră la cuşcă se roagă să nu ploaie, căci când plouă din fiecare sinagogă trebuie să moară un individ (credinţă din Moldova; *cf.* 64, p. 274).

Iese dracul dintr-o stâncă
P-un jidan ducând în cârcă.
– Spune-mi drace ce-ai furat,
Că te-oi bate spânzurat.
– Un târtan împeliţat.
– Spune-mi drace unde-l duci
Unde-l duci făr' de papuci
Unde-l duci şi unde-l muţi?
– În iadu unde-s jidovi mulţi
De-a lui Herşcu cunoscuţi,
C-acolo li-i locul lor
Pe vecia vecilor.

Publicând în 1871 această satiră bucovineană, Simeon Florea Marian adaugă următoarea notă de subsol: „Este o superstiţiune în popor cum că, în «Ziua lungă» a evreilor, dracul trebuie în fiecare an să fure din fiecare sinagogă câte un jidov, pe care-l duce apoi cu sine în Iad, lăsându-i numai papucii în sinagogă" (satiră şi credinţă bucovineană; 2, p. 39).

*

Iată şi câteva superstiţii, culese în Polonia anilor ’70 şi ’80 ai secolului XX, care se referă doar la legătura dintre „Sărbătoarea colibelor” (*Sukot*) şi ploaie: „Când a început această sărbătoare, a început şi să plouă, şi nu s-a oprit până când evreii n-au terminat”; „Dacă este Sărbătoarea evreiască a corturilor – fugi, căci va ploua”; „Ploaia care cade de Sărbătoarea colibelor spală râia [evreilor]” (70, pp. 136 şi 180-181). În folclorul polonez există şi credinţe privind „dispariţia” în fiecare an a unui evreu, luat de Diavol din sinagogă şi dus în Iad de „Ziua Ispăşirii” (Yom Kippur), ca pedeapsă pentru toate păcatele comise de comunitatea evreiască în acel an (70, pp. 125-127). Par să existe unele confuzii cu „Sărbătoarea colibelor” (*Sukot*), dar de data aceasta nu sunt atestate legături între aceste eresuri şi fenomenele meteorologice (127, p. 93).

4. Legenda jidovului rătăcitor

În Europa Centrală şi de Vest

Motivul evanghelic „Patimile lui Isus” a generat în folclorul european legenda „evreului rătăcitor”, care are – pe scurt – următorul conţinut: când Isus şi-a purtat crucea pe *Via dolorosa*, s-a aşezat să-şi tragă sufletul pe o bancă din faţa casei unui evreu cizmar, un anume Ahasverus. Acesta l-a jignit (l-a împins chiar, după unele versiuni) şi l-a alungat. Isus l-a blestemat pe Ahasverus să rătăcească în jurul lumii şi să nu-şi găsească nicăieri locul şi odihna, nici măcar moartea, până la *Judecata de apoi*, când Isus va pogorî din nou pe pământ.

Într-o colindă populară românească, culeasă pe la 1900, Maica Domnului este cea care – în numele pruncului Isus – îi blestemă pe evrei să rătăcească nemuritori prin lume, iar momentul

blestemului este la naşterea lui Isus, şi nu la răstignirea lui:

> – Fire-aţi jidovi blestemaţi
> De mine [Sfânta Maria], de fiuţ sfânt,
> Să vă-ntindeţi [= răspândiţi] pe pământ
> Şi să nu aveţi mormânt! (714, p. 139).

Motivul „nemurirea ca blestem" se regăseşte şi într-un text evanghelic: „sunt unii care nu vor gusta moartea, până ce nu vor vedea pe Fiul omului viind întru împărăţia sa" (*Matei* 16, 28). Totuşi, legenda propriu-zisă a „evreului rătăcitor" nu se află în nici una dintre evanghelii, fie ele canonice sau apocrife. Ea s-a născut mult mai târziu, în Evul Mediu european, probabil ca o justificare metaforică, din punct de vedere creştin, a diasporei evreieşti.

Dumnezeu blestemându-l pe Cain, reprezentat cu nas coroiat şi coarne. Iehova, care l-a blestemat pe Cain, este înlocuit cu Isus, care l-a blestemat pe Ahasverus (miniatură engleză, cca 1270-1280)

Søren Kierkegaard considera că mitul „evreului rătăcitor" ar fi – alături de cele ale lui Don Juan şi Doctor Faust – unul dintre cele trei mituri fundamentale ale culturii europene. La rândul său, Champfleury (*Histoire de l'imagerie populaire*, Paris, 1869) credea că, „dintre toate legendele care s-au înrădăcinat în sufletul poporului, cea a evreului rătăcitor este, fără îndoială, cea mai tenace" (455, III, p. 354). Interesant este faptul că această legendă a cunoscut o carieră prodigioasă, fără să beneficieze însă de prestigiul originii biblice. În schimb, legenda veterotestamentară a unui alt iudeu pribeag şi nemuritor, Cain, nu a avut parte de acelaşi succes. Pentru delictul de fratricid, Cain este blestemat de Dumnezeu să devină un „rătăcitor fără odihnă pe pământ" (*Facerea* 4, 11-14). Cred că grija manifestată de Iehova (la cererea lui Cain însuşi) ca nimeni să nu-l ucidă pe ucigaş nu este un simptom al milei divine – aşa cum eronat a crezut J.G. Frazer (117, p. 39) –, ci unul al răzbunării divine: „Şi a pus Dumnezeu lui Cain un semn, ca nimeni care-l va întâlni să nu-l omoare" (*Facerea* 4, 15). Ca şi în cazul „evreului rătăcitor", veşnicia lui Cain face parte din pedeapsă. Astfel, pedeapsa însăşi devine veşnică.

Povestea lui Cain părea să aibă toate datele necesare pentru a deveni modelul legendei „jidovului rătăcitor". Într-un fel, ea a jucat acest rol, dar numai până la naşterea legendei lui Ahasverus. În 1208, de exemplu, în *Bula* papei Inocenţiu al III-lea era scris: „Dumnezeu l-a făcut pe Cain un rătăcitor şi un fugar pe acest pământ, dar l-a însemnat, făcând să-i tremure capul, pentru a nu fi omorât. Astfel evreii, împotriva cărora strigă sângele lui Isus Cristos, deşi nu trebuie să fie omorâţi, pentru ca poporul creştin să nu uite legea

divină, trebuie să rămână rătăcitori pe pământ, până ce faţa acestora va fi acoperită de ruşine şi până când ei vor căuta numele lui Isus Cristos, Dumnezeul" (455, I, p. 220).

Chiar şi în primele decenii ale secolului al XVII-lea, când legenda lui Ahasverus nu prinsese încă rădăcini, „evreul rătăcitor" era asemuit cu biblicul Cain. „De la distrugerea Ierusalimului", spunea poetul şi preotul anglican John Donne într-o predică din 1627, evreii au fost „o întreagă naţie de Caini, pribegi şi vagabonzi". Este „o descriere care combină condamnarea teologică cu cea penală", comentează James Shapiro. „Precum Cain, evreii erau ucigaşii arhetipali ai inocentului, condamnaţi să rătăcească pe pământ" (688, p. 39). „Evreii sunt rezervaţi ca un monument viu al răzbunării divine – se spune într-o publicaţie engleză din 1753 –, dacă luăm în considerare semnul roşu pe care unii dintre ei îl au şi acum pe frunte […]; tot aşa cum Cain avea un semn pe frunte pentru că l-a ucis pe fratele său Abel" (688, p. 197).

*

Şi totuşi, nu Cain a fost cel ales. Evreii Evului Mediu european trebuiau să fie urmaşii cizmarului Ahasverus, „ucigaşul lui Isus", şi nu urmaşii agricultorului Cain, „ucigaşul lui Abel". Acuzat de fratricid şi blestemat de Iehova (Cain) şi, respectiv, acuzat de deicid şi blestemat de Isus (Ahasverus), protagoniştii celor două legende sunt pedepsiţi să fie pribegi (rătăcitori în spaţiu) şi nemuritori (rătăcitori în timp). Cognomenul depreciativ atribuit lui Ahasverus este în funcţie de accentul acordat de diverse culturi uneia sau alteia dintre ipostazele pedepsei. El este numit fie „evreul rătăcitor" (engl. *The Wandering Jew*, fr. *Le Juif errant*), fie „evreul etern" (germ. *Der ewige Jude*,

oland. *De eeuwige Jood*). În limba maghiară, de exemplu, sunt în uz ambele apelative (*A bolygó zsidó* şi *Az örökkévaló zsidó*) şi o zicală: „Fără odihnă, ca evreul rătăcitor” (107, p. 120).

Cea mai veche reprezentare a evreului rătăcitor, Ahasverus, pe coperta primei ediţii a „cărţii populare” *Der Ewige Jude* (Germania, 1602)

Având unele rădăcini anterioare (în secolul al XIII-lea), legenda a prins contur în Europa Centrală şi de Vest abia în secolul al XVI-lea. Dar adevărata ei explozie s-a produs la începutul secolului următor, prin apariţia în 1602, în Germania, a unei cărţulii populare (*Volksbuch*) de doar circa 8 pagini. Un text scurt, cu un titlu lung: *O scurtă descriere şi poveste a unui evreu, pe nume Ahasverus, care a fost de faţă la crucificarea lui Cristos şi care, mai mult decât atât, a strigat ca toţi ceilalţi: „Crucificaţi-L! Crucificaţi-L!” şi, în loc să dorească achitarea Lui, a dorit-o pe cea a*

lui Barabas ucigaşul; dar după Crucificare, el n-a mai fost în stare să se întoarcă la Ierusalim şi nu şi-a mai văzut vreodată soţia şi copiii, rămânând viu de atunci şi poposind la Hamburg în urmă cu câţiva ani etc. (119, p. 12; vezi şi 539).

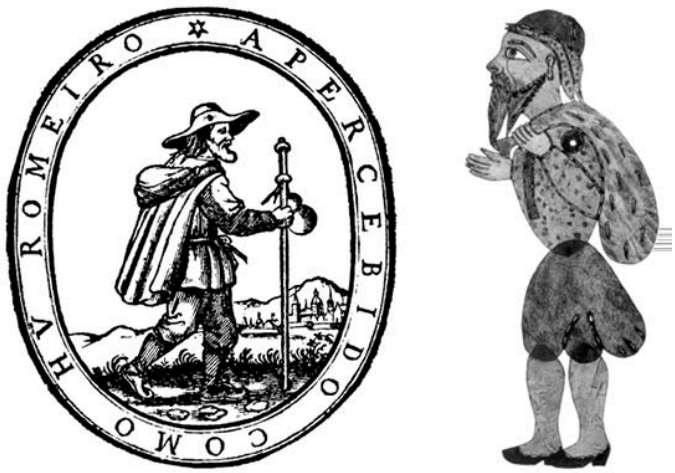
Această cărticică a cunoscut un succes fulminant. Zeci de ediţii ale pamfletului au fost tipărite în secolul al XVII-lea, în toate ţările Europei Centrale şi de Vest. Simptomatic este faptul că, în unele ţări nordice (Suedia, Danemarca, Islanda etc.), cartea a fost tradusă şi publicată înainte chiar de venirea evreilor pe acele meleaguri. Acolo, etnonimul „evreu" nu era prea cunoscut în popor şi probabil că din acest motiv protagonistul legendei nu era numit nici „evreul rătăcitor", nici „evreul etern", ci – ca în Finlanda – „pantofarul din Ierusalim" (120). Peste tot legenda se modifica, încorporînd noi episoade şi împrumutînd cîte ceva din coordonatele culturale ale locului. Astfel, ea a pătruns în forţă atît în literatura cultă, cît şi în cea folclorică (vezi povestea tip-AT 777; *cf.* 118).

Fără să intru acum în detalii, merită să punctez câteva dintre cauzele naşterii şi dezvoltării legendei „evreului rătăcitor" anume în Europa Centrală şi începând anume de la mijlocul secolului al XVI-lea.

În primul rînd, apariţia în limba germană a cărţii populare despre „evreul rătăcitor" ar trebui pusă în legătură cu diatribele antisemite semnate de Martin Luther (1483-1546) în ultima perioadă a vieţii sale. Este foarte probabil ca legenda să se fi născut pe la jumătatea secolului al XVI-lea, în cercurile luterane din nordul Germaniei. De altfel, în cartea populară din 1602, eroul care povesteşte experienţa întîlnirii sale cu „evreul rătăcitor" Ahasverus (la Hamburg, în 1542) este viitorul teolog şi episcop de Schleswig, Paul von Eitzen, care pe atunci studia cu Martin Luther la Universitatea din Wittenberg. Este epoca în care

Luther îşi redacta cea mai virulentă lucrare antisemită, publicată în 1543: *Von den Jüden und ihren Lügen* (*Despre evrei şi minciunile lor*).

Reprezentări ale evreului rătăcitor în Germania şi Suedia, secolele XVII-XIX



În stânga: „Perceput ca rătăcitor"; *ex-libris* folosit de Manasseh ben Israel, Amsterdam, 1635

În dreapta: *Evreul rătăcitor*, personaj din teatrul de umbre turcesc, sfârşitul secolului al XIX-lea

(imaginea pare a fi preluată din iconografia europeană, pentru că are stigmatul *la rouelle* pe umăr)

În al doilea rând, una dintre explicaţiile imensului succes de care s-a bucurat cartea în deceniile de după apariţia sa (în 1602) ar putea fi apropierea „sfârşitului lumii", prevăzut pentru anul 1666 (un an care încorpora „numărul fiarei", 666; *cf. Apocalipsa* 13, 18), când ar fi putut să se producă aşteptata revenire a lui Isus pe pământ. Or, presupusa apariţie în Europa a „evreului etern rătăcitor" – care, conform legendei, urma să-şi găsească odihna tocmai la a doua pogorâre a lui Cristos – a fost luată probabil ca un semn de confirmare a spaimelor milenariste privind apropierea Judecăţii de apoi.

Gustave Doré, *Evreul rătăcitor* (xilogravură, 1852)

Nebunul, carte de Tarot (secolul al XIX-lea) Hieronymus Bosch, *Fiul rătăcitor* (pictură, 1510; detaliu)

În al treilea rând, în secolele XIV-XVI, evreii din vestul Europei au fost alungaţi, în valuri succesive, spre centrul continentului şi de acolo mai spre est: în 1290 evreii au fost expulzaţi din Anglia, între 1306 şi 1394 din Franţa, în 1400 din Praga, între 1420 şi 1493 din Austria, în 1492 din Spania, în 1497 din Portugalia, în 1498-1506 din Provence, între 1424 şi 1519 din Germania etc. În aceste condiţii, zeci şi sute de mii de evrei bărboşi, încărcaţi de calabalâc, peregrinau pe drumurile Europei Centrale, imprimând pe retina şi în mintea oamenilor imaginea unui „evreu rătăcitor”, blestemat de soartă să nu-şi găsească locul şi odihna. O fantomă bântuia prin Europa. Trebuia să apară o legendă care să explice acest fenomen. Ea a apărut pe la mijlocul secolului al XVI-lea, când lumea a fost pregătită să o primească.

Rămâne de văzut în ce măsură reprezentările grafice ale „evreului rătăcitor”, uzuale în centrul şi vestul Europei în secolele XVII-XIX, au fost sau nu influenţate de alte imagini foarte asemănătoare, cum sunt „Nebunul” din cărţile medievale de divinaţie *Tarot* sau picturile *Nebunul* şi *Fiul rătăcitor* de Hieronymus Bosch (vezi 493).

În Transilvania

În Transilvania – provincie direct conectată la spaţiul cultural central-european –, legenda „evreului rătăcitor” a fost destul de răspândită, mai ales în secolul al XIX-lea şi mai ales în limbile maghiară şi germană (72). Nu întâmplător, tocmai cu această legendă şi-a început şi şi-a încheiat cărturarul paşoptist József Eötvös scrierea sa politică *Emanciparea evreilor*, publicată în limba maghiară la 1840 şi în italiană la 1842. Numai acordarea drepturilor politice şi economice evreilor din Europa Est-Centrală – credea el pe bună dreptate – putea să rezolve situaţia acestor oameni care au fost persecutaţi şi obligaţi să rătăcească întruna (101, pp. 140-145, şi 72, p. 135).

Este simptomatic faptul că romanul-foileton *Le Juif errant*, publicat de Eugène Sue în 1844, a fost tradus în chiar anul apariţiei sale atât în maghiară, de Sándor Petöfi, cât şi în română, de Timotei Cipariu (care l-a intitulat *Ovreiul neadormit*). Pentru cărturarii ardeleni, condiţia „evreului rătăcitor”, prigonit şi lipsit de ţară, a fost resimţită ca fiind asemănătoare celei a românului din Transilvania habsburgică. De curând, istoricul Sorin Mitu a pus în evidenţă compasiunea şi empatia cu care românii transilvăneni au perceput soarta evreilor, mai ales în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea şi în prima jumătate a secolului al XIX-lea, asemănând-o cu propria lor situaţie socio-politică în cadrul Imperiului Habsburgic: discriminaţi, oprimaţi, rătăcitori, lipsiţi de ţară şi de drepturi (264, pp. 123-127). Iată câteva exemple de asemenea analogii între imaginea evreului (biblic sau contemporan) şi imaginea românului despre el însuşi:

• „Ca şi jidovii, ce pentru necredinţa lor, până a se băga în pământul ce li se făgăduise, pieriră în pustie, [neamul românesc] nu va vedea pământul

ce i s-a făgăduit, anume împărăţia cerului” (Gherontie Cotore, 1746);

• „Veţi hi cum furăţ’ pân-acum,/ Cumu-s jidovii blăstămaţi, iacă!…/ Ce n-au ţară, ci trăiesc pe drum”; şi „Vedeţi […] pe jidovi, care n-au ţară şi sunt pretutindeni străini şi pururea în drum. În urmă, de-ar fi ţara cât de mică şi săracă, totuşi mai fericit este acel neam care are ţară şi locuieşte într-însa” (Ion Budai-Deleanu, *Ţiganiada*, cca 1795);

• Inspirându-se din Josephus Flavius, poetul ardelean Ioan Barac (1776-1848) compune în versuri populare româneşti o amplă poemă în nouă cânturi despre a doua distrugere a Templului şi rătăcirea evreilor în exil (*Risipirea cea depre urmă a Ierusalimului*, începutul secolului al XIX-lea) (130, p. 73);

Romanul lui Eugène Sue *Le Juif errant*, publicat în fascicule, în 1844

• Europa îi consideră pe români „cu mult mai rău decât pe jidovi, care îşi au pe Moisi al lor” (George Bariţ, „Românii şi maghiarismul”, 1842);

• „Mâne sau poimâne, [noi, românii] vom fi siliţi […] a pelerina cu băţul în mână şi cu copiii în spate, ca odinioară evreii din frumoasa Palestină; vom deveni la starea adevăratei ticăloşii, a nu avea unde să ne plecăm capetele, vom umple prinsorile [= închisorile] sau ne vom stinge de foame şi de ale ei urmări înfiorătoare” (Andrei Mureşanu, 1844);

• „De ce nu faci, o, Doamne, minuni ca şi-n pustie/ Cu populul Iudeii, prin Moise, omul tău!/ Să scoţi din jug o gintă ce geme în sclavie,/ Cerând între suspine s-o scapi d-atâta rău!” (Andrei Mureşanu, *Un suspin*, 1845);

• De român mulţi şi-au bătut joc, „ca numai de iudeu şi de ţigan” (Timotei Cipariu, 1846);

• Atitudinea manifestată faţă de români a fost „un tolerantism ruşinător, ca al jidovilor [= ca acela faţă de jidovi]” (deputaţii români din Parlamentul maghiar, 1848);

• „Epoca începută cu anul 1659 a fost pentru români aceea ce a fost pentru poporul israilitean robia din Vavilon, în care românii gem şi acuma” (episcopul de Oradea Vasile Erdélyi, 1850).

Chiar dacă soarta românilor din Transilvania nu a fost întotdeauna şi în mod explicit raportată la cea a evreilor, motivul „românului rătăcitor”, „fără ţară”, a supravieţuit în imaginarul autoidentitar vehiculat de cărturarii ardeleni până târziu. Mai exact, până în 1918, la unirea Transilvaniei cu România. În 1916, de exemplu, poetul naţionalist Octavian Goga publica un întreg volum de poeme cu titlul *Cântece fără ţară*, în care asemăna „ţara mea de suflet” cu „Canaanul unde nu se plânge” şi cu Gomora unde „se va stinge-odată focul”. În poemul intitulat chiar „Fără ţară”, poetul se descria

pe sine, folosind (chiar dacă nu explicit) clişee ale imaginii „evreului rătăcitor”:

> Eu sunt un om fără de ţară,
> Un strop de foc purtat de vânt,
> Un rob răzleţ scăpat din fiară,
> Cel mai sărac de pe pământ.
> Eu sunt un mag de legea nouă,
> Un biet nebun, orbit de-o stea,
> Ce-am rătăcit să v-aduc vouă
> Poveştile din ţara mea. […]
> Şi printre voi îmi duc povara
> Stropit de râs şi de noroi,
> Căci vai de cine-şi pierde ţara
> Ca să şi-o ceară de la voi.

Un ecou târziu al acestui tip de retorică – practicat de Octavian Goga şi de alţi scriitori naţionalişti ardeleni până la Marea Unire din 1918 – îl vom găsi, desuet, la începutul anilor ’80, la Adrian Păunescu, în poemul *Noi, baciul şi rabinul*:

> Evrei fără patrie,
> Pe-o lume geroasă,
> Români fără patrie,
> La dânşii acasă (337, p. 257).

Şi prim-ministrul Ion I.C. Brătianu asemăna cu empatie suferinţele românilor cu cele ale evreilor, cu ocazia votării Constituţiei din 1923, care consfinţea emanciparea şi încetăţenirea evreilor din România: „Poporul român, care a suferit atât, înţelege suferinţele mai îndelungate şi mai crunte ale evreilor” (517, I, p. 117).

Emigrat la Bucureşti şi apoi la Paris, filozoful Emil Cioran (originar din Răşinari, sudul Transilvaniei) acuză criza desţărării. Simţindu-se „cu adevărat fără patrie”, un „goi [= neevreu] rătăcitor”, el îşi declară „afinităţi profunde” cu

evreii: „Je suis métaphysiquement juif”, scrie el în 1965 (588).

*

Închei această lungă paranteză cu două observaţii. În primul rând, ştim că intelectualii ardeleni din secolele XVIII-XIX, atunci când îi identificau pe români cu un popor „învingător”, o făceau referindu-se la strămoşii acestora, romanii împăratului Traian (vezi cunoscutele excese de „latinism” istoric şi lingvistic practicate de reprezentanţii Şcolii Ardelene). Interesant este faptul că, tot în căutare de modele prestigioase, atunci când aceiaşi cărturari îi percepeau pe români ca pe un popor „învins”, îi identificau pe aceştia nu cu dacii, ci cu evreii, care – ca şi romanii – erau o naţie „mare”, „nobilă” şi „cu un trecut glorios”. Nu este de mirare că, pentru corifeii Şcolii Ardelene, Traian era văzut ca un fel de Moise al românilor. Samuil Micu şi Gheorghe Şincai par să-l aprobe pe contemporanul lor, enciclopedistul francez d’Holbach: „Fiecare popor a avut un Moise al său” (487, p. 151).

A doua observaţie este aceea că fenomenul prezentat nu este singular. El poate fi sesizat şi în cazul altor grupuri asuprite, minoritare sau marginale, fie ele etnice, religioase, sociale sau de altă natură. Membrii acestor comunităţi se autoidentificau sau erau identificaţi de ceilalţi cu evreii. În 1523, Martin Luther însuşi cerea „iubiţilor mei papişti” să-l „trateze de evreu” atunci când vor osteni să-l „trateze de eretic” (455, I, p. 202). Când, în secolul al XVI-lea, calviniştii francezi au fost prigoniţi şi oprimaţi de catolici, ei au fost – la rândul lor – asimilaţi cu evreii (121, p. 87). Léon Poliakov a susţinut chiar că propaganda şi manifestările antievreieşti au slăbit mult în epocă, pentru a lăsa loc celor împotriva

protestanţilor (455, I, pp. 175-176). Aceştia au fost receptaţi ca fiind un fel de „semi-evrei”, aşa cum, de altfel, i-a numit Edouard Drumont (*La France juive*, 1886), antisemitul de serviciu al Franţei sfârşitului de secol XIX. De asemenea, în 1941, pentru savantul român Simion Mehedinţi, Calvin a fost „fanatic ca un rabin”, iar calviniştii „au fost tot atât de cruzi ca şi cuceritorii Canaanului” (476, p. 30).

Pe la 1700, germanul Johann C. Wagenseil a susţinut că ţiganii ar fi un fel de evrei, după felul lor rătăcitor de viaţă. Ulterior, şi Martin Block a vorbit de o „origine iudaică” a ţiganilor, având în vedere „asemănarea în destinele seculare” ale celor două naţii (122, pp. 303-304). În 1941, Simion Mehedinţi scria că „ţiganii, ca şi evreii”, sunt „o populaţie rătăcitoare”, „alcătuită din vagabonzi şi refractari la măsuri igienice”, care „joacă rol de parazit în Europa” şi care ar trebui să fie alungată (476, pp. 201-202). „Jidovul rătăcitor” însuşi a fost asociat câteodată cu ţiganul vagabondând prin Europa Centrală. Nu este de mirare că şi despre ţigani, cei care „merg fără-ncetare” (ca într-un rondel de Alexandru Macedonski), s-a fabricat o legendă care să motiveze veşnica lor pribegie. E vorba de o legendă etiologică din mitologia ţiganilor din Ungaria şi Transilvania, publicată de I.H. Schwicker în 1883, care este evident o prelucrare a legendei lui Ahasverus. Se spune că nişte ţigani ar fi trecut prin faţa lui Isus „răstignit pe cruce de către evrei”. În loc să li se facă milă de cel răstignit şi să-l ajute, „ţiganii s-au urcat pe cruce şi i-au smuls puţinele haine pe care evreii i le mai lăsaseră pe trup”. „Fii blestemat, tu, popor al ţiganilor – le-ar fi strigat Isus muribund –; pe veci blestemat! Fără patrie să umbli şi nicăieri să nu-ţi găseşti odihna!” (833, p. 24).

În prima jumătate a secolului al XIX-lea, când practic Polonia dispăruse de pe harta Europei, marele poet Adam Mickiewicz îi identifica pe

polonezi cu evreii, spunând că sunt două „popoare înfrăţite", ambele fiind asuprite şi lipsite de ţară, dar având misiuni mesianice supranaţionale (621, p. 21). După nouă ani de rătăcire în exil, în 1857, revoluţioarul paşoptist C.A. Rosetti scria „israeliţilor români" o scrisoare plină de empatie: „Israeliţii ştiu ce este exilul […]. Seminţia aceasta va avea totdeauna în mine un frate adevărat […]. Ca şi voi şi eu am ziua de suferinţă a Macaveilor români, ziua legilor precum şi ziua zdrobirii lor şi ziua arderii Templului şi, ca şi voi, aştept sub cort, pe tărâm străin, şi cu credinţa nestrămutată «ziua cea făgăduită»" (ziarul *Israelitul român*, mai 1857). În fine, unii socialişti de la sfârşitul secolului al XIX-lea – precum „poetul-muncitor" D.Th. Neculuţă (1859-1904) – au identificat proletariatul exploatat cu „neamul pribegitor" al evreilor, condus prin deşert de Moise (370).

În coordonatele culturii europene, rătăcitorii şi oprimaţii prin excelenţă sunt evreii. Din empatie, multe grupuri discriminate şi persecutate (fie ele etnice, confesionale sau politice) şi-au recunoscut destinul în al lor. Chiar şi poeţii s-au identificat cu evreii, prin celebrul vers compus în 1924 de Marina Ţvetaeva: *Vse poetî jidî* („Toţi poeţii sunt jidani"). Un vers preluat ulterior, în 1961, ca *motto* la un poem, de Paul Celan: *Alle Dichter sind Juden* (613, p. 253). „«Evreul» şi «poetul» – comentează Andrei Corbea – îşi devin, reciproc, echivalenţă metaforică" (419, p. 151). Pentru Adam Michnik, în societăţile post-comuniste din Europa Centrală şi de Est, intelectualul (în speţă, „intelectualul cinstit") este pus adesea să joace „rolul ţapului ispăşitor, al «evreului de sacrificiu»" (vezi ***831***).

Câteodată, atunci când se adresau autorităţilor creştine, chiar şi evreii utilizau clişeele şi retorica legendei „evreului rătăcitor". Într-o petiţie semnată la Alba Iulia în 1842, prin care se cereau Dietei transilvănene drepturi cetăţeneşti pentru „israeliţii din Ardeal", aceştia se descriau ca fiind „un popor

fără patrie", care „rătăceşte fără odihnă, împrejur, ca o fantomă fără trup, printre chinuri", ca fiind „un cetăţean al unor vremuri trecute, înstrăinat de cei vii, din partea cărora regăseşte numai ură şi adversitate, ca şi când un mare blestem i-ar atârna deasupra capului" (536, p. 285).

În Moldova şi Ţara Românească

S-ar părea că legenda „jidovului rătăcitor" nu s-a bucurat de un ecou deosebit în Moldova şi Ţara Românească. O *Istorie a lui Ahasverus* se păstrează la Biblioteca Academiei Române, într-un manuscris de la sfârşitul secolului al XVIII-lea (mss. BAR nr. 2313). Tot acolo am găsit o interesantă versiune cultă, chiar dacă anonimă. Vreun călugăr român de pe la 1800 a dat o formă versificată legendei, păstrată într-un manuscris din Fondul Moses Gaster, sub titlul *Evreul călător: Aşabec* (*sic!*). E vorba de manuscrisul nr. 1119, de la Biblioteca Academiei Române, de la începutul secolului al XIX-lea.

Era o epocă în care „vagabondajul" evreilor săraci (care pătrundeau clandestin, din Galiţia şi Podolia, mai ales în Moldova, dar şi în Muntenia) era nu doar descurajat, dar şi interzis prin ofisuri emise de domnitorii Ţărilor Române. Chiar şi în *Regulamentul Organic* moldovenesc (aplicat din ianuarie 1832) era prevăzută o comisie, împuternicită să-i „elimine" din ţară pe evreii consideraţi „fără căpătâi", „fără meşteşug şi netrebnici", pentru ca asemenea indivizi „să nu mai poată intra în Moldova" (125, p. 47; 536, pp. 23 şi 223-225). Şi ulterior, prin instrucţiunile elaborate în 1843 de Sfatul Administrativ Extraordinar al Moldovei, „vagabonţi" au fost consideraţi toţi „jidovii" care nu puteau produce „dovada unei meserii sau a unui capital" (536, p. 309) (vezi şi nota ***614***). Este posibil ca acest fenomen socio-economic să fi jucat şi el un rol în

cristalizarea legendei „evreului rătăcitor” în spaţiul românesc. Vorbind despre emigrarea evreilor calici, de-a lungul secolului al XIX-lea, din Galiţia în Moldova, Mihail Sadoveanu pare să fi intuit întrepătrunderea faptului istoric cu cel mitologic: „Prin şanţurile drumurilor [din Moldova] care vin de la Galiţia au prins a se hodini şi a lăsa papuci şi zdrenţe urmaşii *Jidovului rătăcitor*” (411, p. 264).

Faptul că autorul legendei versificate nu insistă atât de mult asupra poveştii propriu-zise (incidentul dintre Isus şi Ahasverus, numit în titlu Aşabec), ci mai curând asupra lamentaţiei *post factum* a evreului este un simptom că detaliile narative ale legendei erau totuşi cunoscute în zonă şi în epocă. Pentru cele câteva reuşite poetice (alături de nenumărate stângăcii) şi pentru faptul că textul este inedit, îl reproduc mai jos, *in extenso*:

Vremea se duce fără-ncetare,
Eu de viaţă sunt obosit,
Dar pentru mine nu e cruţare,
Umblu prin lume necontenit.

Mi-este osânda nestrămutată,
Prin toată lumea să rătăcesc,
Călătoria-mi fu necurmată;
Mă oboseşte, moartea-mi doresc.

Veacuri ca zile trec şi iertare
Nici pân’ acuma n-am câştigat,
Ca şi pedeapsa, vina-mi fu mare,
Căci fără milă m-am arătat.

Mântuitorul dus la osândă,
Purtându-şi crucea se osteni,
Şi cu-o cătare tristă şi blândă,
La a mea căşcioară el se opri.

Ici pe o piatră, spre răsuflare,

Nevinovatul s-a arătat,
Dar cu cruzime, întru turbare
Şi fără milă l-am depărtat.

Zicându-i „Fugi de la lăcaşu-mi, fugi, vinovate,
Mergi la osânda-ţi”, astfel îi vorbii,
Şi cu cuvinte prea blestemate,
Îl izgonii.

„Însuţi vei merge fără oprire”,
Zice Mântuitorul,
Şi de atuncea, în rătăcire,
Umblu necontenit prin lume ca călător.
Nu e vreo apă, nu e pustie,
Nu e vreun munte ce n-am trecut,
Vecinic mă aflu-n călătorie,
Şi tot pământul am străbătut.

Prin elemente trec cu iuţeală,
Ziua şi noaptea nevătămat,
Fără odihnă, fără oprire,
Mă aflu pe drumuri neîncetat.

Pân’ la sfârşitul zilelor toate,
N-o să am repaos, călătoresc,
Soarta să-mi schimbe nimeni nu poate,
Nimeni nu ştie cât pătimesc.

Nimeni nu ştie câtă povară
Este viaţa veacuri trăind,
Nimeni nu ştie cât de amară
Mi-este osânda tot rătăcind.

O versiune interesantă a legendei a publicat Ion Heliade-Rădulescu, în 1836, în prima revistă de teatru din Ţara Românească. Este vorba de o „imitaţie” realizată de C.G. Filipescu după un poet german: după unii comentatori, Christian Schubart (782, p. 155), care a compus în 1783 poemul *Evreul rătăcitor*, devenit foarte popular. În

versiunea românească, motivul mitic e tratat în stil romantic. *Jidovul rătăcit, Aşaber* (*sic!*), este torturat de diavol şi iertat de înger, ambii trimişi de Isus Cristos: „Crudule, tu ai isgonit pe fiul lui Dumnezeu! – îi spune Isus. Aşa şi tu vei fi isgonit! Un diavol negru scăpat din Iad te va goni din locuri în locuri, cu biciul de foc, Aşaber, şi nu o să poţi tu, nemilostivule, dobândi nici dulcea mângâiere de a muri, nici odihna mormântului". Până la urmă, Aşaber se pocăieşte şi Isus trimite un înger să-l ierte, permiţându-i să doarmă până la a doua venire a Mântuitorului. „Dormi acum, îi zice îngerul, dormi în odihnă, Aşaber. Mânia Domnului nu este vecinică. Când iar îţi vei deşchide ochii, El o să fie aci. El al căruia sânge tu ai văzut curgând pe Golgota. El care acum te-a ertat!" (*Gazeta Teatrului Naţional*, nr. 3, Bucureşti, 1836).

Expulzarea evreilor consideraţi „vagabonzi" – caricatură antisemită multiplicată pe cărţi poştale, sfârşitul secolului al XIX-lea (Arhiva Centrului de Studiere a Istoriei Evreilor din România)

Mihai Eminescu a cunoscut această versiune şi, având în vedere caracterul ei romantic, a apreciat-o. În iulie 1876, imediat după ce i s-a încredinţat răspunderea pentru partea literară a *Curierului de Iaşi*, Eminescu a reeditat după patru decenii „imitaţia de la povestea neamţă", „Ahasver, jidovul rătăcitor", apărută iniţial în *Gazeta*

Teatrului Naţional (685, p. 378). Într-un articol publicat în 1932 (*Adevărul literar şi artistic*, nr. 602, 1932), George Călinescu credea că şi „eroul de seamă" dintr-o „nuvelă fantastică" – scrisă de Eminescu în anii studenţiei berlineze (1872-1874) – „pare a fi născocit după tipul Ahasveros, personagiu legendar care a preocupat pe Eminescu ca pe toţi romanticii". Ar fi vorba de rabinul Levy Canaan, un bătrân pletos, înalt şi slab, „cu barba sură şi lungă", care locuieşte „într-o căsuţă mică" de pe „uliţele strâmte ale mahalalei jidovilor" din Suceava şi care ucide pentru bani, ca să plece „la Ieruşalaim" (685, pp. 238-241).

Dar, mai mult decât un personaj legendar, Ahasverus este pentru Eminescu o metaforă filozofică pentru definirea mişcării veşnice a materiei/fiinţei în univers: „Într-o eternă tranziţie, într-un pelerinaj din fiinţă în fiinţă, un Ahasver a[l] formelor lumii" (685, p. 378); sau: „E unul şi acelaşi *punctum saliens* care apare în mii de oameni, dizbrăcat de timp şi spaţiu, întreg şi nedespărţit, mişcă cojile, le mână una-nspre alta, le părăseşte, formează altele nouă, pe când carnea zugrăviturelor sale apare ca o materie, ca un Ahasver al formelor, care face o călătorie ce pare vecinică" (685, p. 283).

Un poem „faustian", intitulat *Ahasveros în veacul nostru*, a scris poetul minor Samson Bodnărescu, prieten cu Eminescu: „Zadarnic încercarea ţi-a fi [Iehova] de-a mă sfărma…/ M-ai pedepsi? odată să fiu cu tine vecinic…". Un text „eminescian", cum se pronunţă G. Călinescu, fiind „strâns asemănător cu [poemul] *Mureşan* (1876) al lui Eminescu" (130, p. 426). Poemul *Ahasveros în veacul nostru* a fost publicat în 1884, dar a fost compus de Bodnărescu în 1869, pe când şi el, şi Eminescu erau studenţi la Viena.

Expulzarea unor evrei din Rusia (caricatură de presă, Viena, 1885)

Şi poeta Carmen Sylva (Elisabeta, regina României) a publicat la Leipzig, în 1882, un amplu poem epic în germană, intitulat *Iehova*: Ahasverus îl caută fără speranţă pe Dumnezeu şi-l găseşte în cele din urmă în veşnica devenire a Naturii (782, p. 155).

Imaginea lui Ahasverus în poezia romanticilor români a fost influenţată de spaţiul cultural german din secolul al XIX-lea. Ea diferă totuşi profund de modul în care Richard Wagner, de pildă, a utilizat motivul „jidovului rătăcitor" atât în scrierile sale muzicale (pentru unii comentatori, personajul Kundry, din opera *Parsifal*, 1882, este întruparea feminină a lui Ahasverus), cât şi în scrierile sale ideologice. Pentru compozitorul german, evreii se pot izbăvi de blestemul „tip Ahasverus" pe „o singură cale": „o mare soluţie" regeneratoare (*Cunoaşte-te pe tine însuţi*, 1881), „nimicirea completă", care pare să anticipeze „soluţia finală" nazistă: „Participaţi fără reticenţă la această operă de mântuire – se adresează Wagner evreilor (*Iudaismul şi muzica*, 1850) – în care distrugerea regenerează şi vom fi uniţi şi semeni. Cugetaţi însă că există o singură cale de a conjura blestemul care apasă asupra voastră: izbăvirea lui Ahasverus: *nimicirea completă!*" (745, pp. 62-64).

Vorbind în 1926 despre „povestea jidovului rătăcitor" şi despre „criza iudaismului", filozoful ortodoxist român Nae Ionescu ajunge şi el la concluzia că suferinţa sau moartea iudaismului ar fi singurele soluţii: „Părerea mea este că criza iudaismului e permanentă… Povestea jidovului

rătăcitor nu e numai o poveste, ci însăşi expresia neliniştei *acestei rase care nu şi-a găsit drumul* […]. Iudaismul nu are decât două eventualităţi: se chinuieşte perpetuu sau moare. *Tertium non datur*" („Criza iudaismului", *Cuvântul*, nr. 514, 1926; *cf.* 67, p. 118). Prin acest text, observă Mihail Sebastian în 1935, Nae Ionescu „a anticipat cu aproape şapte ani pe acel «Iuda trebuie să sufere»" (219, p. 293) din celebra sa prefaţă la romanul lui Sebastian (*De două mii de ani…*, 1934). Ca şi „jidovul rătăcitor", „*Iuda va agoniza până la sfârşitul lumii*", scrie Nae Ionescu, fiind convins că este în stare să *demonstreze* „că nu se poate altfel" (219, p. 8; sublinierile lui Nae Ionescu).

În 1895, în timpul studiilor sale la Paris, adolescentul precoce George Enescu (avea numai 14 ani) a compus un oratoriu pentru solişti vocali, cor şi orchestră, intitulat *Ahasverus* (subtitlu: *Legendă*). Pentru această amplă lucrare componistică (trei tablouri şi un prolog), Enescu a folosit un text semnat de francezul Auge de Lassus. *Motto*-ul ales de compozitor sună astfel: *Tu marcheras toi-même. Encore plus de mille ans* („Vei rătăci mai mult de o mie de ani").

Amintesc şi de o nuvelă fantastică a lui Ion Minulescu despre „jidovul rătăcitor", publicată în 1930 şi intitulată *Omul cu inimă de aur* (889). În fine, şi Mircea Eliade a abordat această temă, dar nu într-unul din volumele sale de istorie a religiilor, ci tot într-o nuvelă fantastică, intitulată *Dayan*, scrisă la Chicago în 1980. Ca să poată în sfârşit să moară şi deci să se odihnească, *Jidovul rătăcitor* („un domn bătrân, foarte bătrân, cu barba căruntă, îmbrăcat ciudat, cu un fel de caftan lung, şi cam zdrenţăros") îşi doreşte ca nimeni altul sfârşitul lumii. Ahasverus îl iniţiază pe protagonistul nuvelei, Dayan (în ebraică, „judecător"), un student matematician de geniu de la Universitatea din Bucureşti, pentru a afla cu ajutorul lui dacă sfârşitul lumii este sau nu

aproape, în 1987. „Dacă am rămas atâta vreme printre voi – îi spune bătrânul –, faptul acesta are un înţeles; un înţeles profund şi teribil. Iar când veţi fi judecaţi, toţi din aceste părţi ale lumii, fie că aţi fost creştini, evrei sau sceptici şi necredincioşi, veţi fi judecaţi prin ce aţi *înţeles* din povestea mea…" În mare, la Mircea Eliade, legenda este cea clasică, dar modul în care prozatorul îl interpretează pe *Jidovul rătăcitor* este inedit. „Ahasverus – explică Dayan – e un fel de *anima mundi*, de Spirit al Lumii, dar e mult mai simplu şi mai profund. Pentru că, în realitate, Ahasverus poate fi oricine dintre noi. Pot fi eu, poate fi unul din colegii mei, puteţi fi dumneavoastră…" (730, pp. 129-183).

Undeva în jurnalul său, într-o zi inaugurală (1 ianuarie 1960), exilatul Mircea Eliade identifica pe „fiecare exilat" din lume cu „un Ulise în drum spre Itaca […], spre Centru". „Dar pentru a înţelege asta, exilatul trebuie să fie capabil să pătrundă sensul ascuns al rătăcirilor sale şi să le conceapă ca pe o lungă serie de încercări iniţiatice…" (829, p. 350). Peste 30 de ani, intrând în polemică postumă cu mentorul său Eliade, Ioan Petru Culianu – un alt autoexilat din România – credea că „orice exilat trebuie să se identifice cu Elie Wiesel", nu cu Ulise. Culianu a înlocuit un rătăcitor legendar cu unul real, dându-i totuşi acestuia din urmă însemnele legendarului „evreu rătăcitor": „După Auschwitz, şi în exil, noi toţi avem privilegiul de a ne identifica, într-o anumită măsură, cu poporul ales al exilului prin excelenţă şi cu profetul său de astăzi: Elie Wiesel" (644, p. 125).

*

Legenda „jidovului rătăcitor" are, chiar dacă implicit, un pregnant caracter etiologic. Ea răspunde la întrebările „de ce şi de când rătăcesc

evreii în lumea largă?”. Asta deoarece, pentru mentalitatea populară, Ahasverus nu este un evreu, ci evreul generic, toţi evreii, urmaşii urmaşilor celor care l-au crucificat pe Isus: „Sângele lui asupra noastră şi asupra copiilor noştri” (*Matei* 27, 25).

Fiind o legendă nu numai creştină, dar şi iudeofobă, este firesc faptul că scriitorii evrei din România nu prea au valorificat literar motivul „jidovului rătăcitor”. Cu câteva excepţii, totuşi. Avram Goldfaden – părintele teatrului evreiesc (înfiinţat la Iaşi în 1876) – a compus în idiş poemul *Evreul etern* (*Evige Jude*, Frankfurt, 1880), în care a asimilat lamentaţia „evreului rătăcitor” cu cea a poporului său. Ulterior, în 1908, la New York, Goldfaden a compus tot în idiş un libret muzical intitulat *Ahasverus* (539, p. 100).

Pentru romancierul Mihail Sebastian (Iosef Hechter), „jidovul rătăcitor” apare în ipostaza unui umil librar ambulant, Abraham Sulitzer, care călătoreşte cu trenul de clasa a III-a şi cară după el multe pachete cu cărţi (tipărirea, comercializarea şi editarea de cărţi erau vechi ocupaţii evreieşti). „Ovreiul e un om cu pachete. Câte necazuri, atâtea pachete”, explică el. Întrebat ce face, cu ce se ocupă, Abraham răspunde simplu: „Ce face un ovrei? Umblu”. Fiind „Ahasverus în persoană”, „Abraham Sulitzer umblă: asta îi e meseria. E negustor de cărţi ovreieşti. […] Le poartă pe toate drumurile, în slujba eternităţii lor” (219, pp. 66-69). Abraham este un evreu călător şi etern, aşa cum sunt cărţile pe care le negustoreşte.

Un caz interesant şi tragic este cel al poetului Leonid Dimov, reprezentant de frunte al curentului oniric din România anilor ’60-’70. Autostigmatizarea sa în tinereţe ca „jidov rătăcitor” provine dintr-o profundă criză identitară şi din resimţirea umilinţei unei origini iudaice. Plin de spaime şi de incertitudini, poetul rătăceşte în spaţiul identitar. Cu un tată evreu din sudul

Basarabiei (Naum Mordcovici), Dimov trăieşte sentimentul autodistructiv al „urii de sine” (*der jüdische Selbsthass*, în termenii lui Theodor Lessing, 1930). „Îndoiala îmi chinuie şi astăzi mintea – se confesează Dimov iubitei sale la 17 ani (în 1943) –, făurind bănuiala teribilă că prin jumătate din venele mele curge sângele blestemat al fiilor Canaanului. Şi această bănuială mă face să-mi controlez atitudinile, să mă observ, să mă spionez pe mine însumi, doar, doar voi găsi vreunul din viţiile ce caracterizează acest neam blestemat. Şi când într-adevăr găsesc vreo latură ascunsă a fiinţei mele ce mi-ar permite o asemenea antologie, nu mă pot suferi, îmi vine să mă scuip şi, de multe ori, mă împlânt în faţa oglinzii şi-mi spun încet, cu un rânjet în colţul gurii: Jidove… Deie Domnul ca niciodată să nu-ţi dai seama de adâncimea durerii mele…” „Da, Lucia – reia Leonid Dimov subiectul într-o scrisoare de prin 1947 –, sunt pe jumătate jidov. Dar jidovul este fricos, trădător, murdar.” Poetul nu se recunoaşte ca atare: „Sunt cel mai puţin jidov din toţi oamenii de pe lume. Că n-am nici virtuţile, nici viţiile rasei”. Şi cu toate acestea, el crede despre sine că este „jidovul umil şi rătăcit” şi e convins că la fel îl receptează viitoarea sa soţie: „Tu vezi în mine pe veşnicul student, pe jidovul rătăcitor, pe un fel de «Taugenichts» [= netrebnic], pe un comunist zdrenţăros şi fără demnitate” (867, pp. 103, 189, 255).

În volumul de poeme *Peter Schlemihl* (Bucureşti, 1932), poetul Ilarie Voronca (Eduard Marcus) se simte un om bătut şi alungat, respins de societate, fără casă, fără patrie, un „evreu rătăcitor”:

> M-aţi alungat din ogrăzile udate de ploile târâte
> Şi în decembrie de lângă sobele voastre în care focul troznea ca un harbuz.
> M-aţi alungat de pe uliţele pline de vuiet,

> M-aţi lovit cu bice în pieţele publice ca pe un cal bătrân.

Poetul devine un „Ahasverus fără umbră”, precum eroul rămas fără umbră al lui Chamisso (*Peter Schlemihls Wundersame Geschichte*, 1814). Voronca însuşi îşi spunea: „Poet eşti şi, de-aceea, pururi Ahasverus” (nu suntem prea departe de identificarea „poetului” cu „evreul”, formulată de Marina Ţvetaeva şi reluată de Paul Celan). „Identificarea cu Peter Schlemihl, ajuns până la urmă *Jidovul rătăcitor* – remarcă Ovid S. Crohmălniceanu –, merită atenţie în cazul Voronca, pentru că opera sa nu cuprinde aproape nicăieri vreo mărturie directă a iudaităţii autorului” (691, p. 119). Pentru prozatorul Norman Manea, „identificarea cu Peter Schlemihl” nu are menirea de a marca alteritatea sa, ci neapartenenţa la „nici un ghetou al identităţii”: „Masca mi se lipise de faţă. Clasicul inamic public, Alogenul! Fusesem dintotdeauna «celălalt», conştient sau nu, demascat sau nu, chiar dacă nu mă identificam cu ghetoul mamei mele şi cu nici un ghetou al identităţii. […] Să evit vizibilitatea, ca Schlemihl? Fără umbră, fără identitate, să apar doar pe întuneric?” (828, p. 24).

După părerea lui G. Călinescu, Ilarie Voronca este „înrudit sufleteşte” cu Benjamin (Wechsler) Fundoianu (130, p. 866). La rândul său, Paul Cernat îi vede pe amândoi poeţii sub zodia „condiţiei de Ahasverus, de evreu rătăcitor şi de exilat etern”. „Atât Fundoianu, cât şi Voronca – susţine Paul Cernat – sunt nişte «călători» şi nişte exilaţi, destinele lor de poeţi expatriaţi – evreo-franco-români – se aseamănă mult şi, printr-o coincidenţă semnificativă, […] fiecare va publica un volum intitulat *Ulysse*” (903, pp. 37-38). Tristan Tzara era şi el văzut (de prietenul său Ion Vinea, în 1925) pribegind sub aceeaşi zodie: „E jidovul rătăcitor, strigă unul din suită. Gârbov şi

obosit, nu vedea pe nimeni şi se încuraja pe sine mestecând un cântec de drum lung. Un cântec suspect. Cântec din România Mare. La Moară la Hârţa[-Pârţa/ Un' se macină tărâţa]" (*Contimporanul*, nr. 63, 1925) (903, pp. 181-182).

În adolescenţă, la Iaşi fiind, Fundoianu a publicat în revista evreiască *Hatikvah* traducerea dramei *Ahasverus*, compusă de olandezul Herman Heijermans (1864-1924) (691, p. 75). Pentru F. Brunea-Fox, „prietenul blond" Fundoianu este o ipostază a lui Peter Schlemihl, cum o spune într-un articol premonitoriu din 1930: „Parisul trebuia să fie [pentru tine] o oază şi o amuletă. Iată-te asasinat după toate regulile artei, după o lungă uremie morală. […] Iată umbra ta, umbra ta vitală, ca a eroului lui Chamisso pulverizată într-o urnă de crematoriu" (792, p. 266). Asumându-şi un destin tragic, de care până la urmă a şi avut parte (a fost arestat de Gestapo la Paris şi deportat la Auschwitz, unde a fost gazat şi incinerat în octombrie 1944) (904), poetul Benjamin Fundoianu şi-a semnat câteva texte cu unul dintre numele „evreului rătăcitor" (Isaac Laquedem, cum apare într-o legendă flamandă din secolul al XVII-lea) (***721***) sau s-a identificat cu acesta, mai ales în poemul *Ulysse*, publicat la Bruxelles în 1933:

> Eu rătăceam fără vedere prin Paşii gărilor pierduţi,
> şi-i întrebam pe oameni spre care ţel mă-ndrept,
> ce mă-ndemna să plec, să-mi las culcuşul
> Şi să-mi hrănesc cu sloiuri nerăbdarea?
> Evreu, de bună seamă, dar totuşi un Ulysse.
> […]
> O mână nevăzută îmi smulge pleoapele,
> nu pot să-nchid un ochi
> şi trebuie să strig mereu, pân' la sfârşitul lumii,
> nu pot să dorm o clipă, pân' la sfârşitul lumii,
> nu sunt decât un martor… (492, pp. 117 şi 180).

Conform faimoasei teorii a lui Augustin (*Cetatea lui Dumnezeu*), existenţa evreilor în cadrul comunităţii creştine trebuia tolerată, pentru că ei ar juca rolul de „martori ai adevărului" (*testes veritatis*), martori ai morţii şi renaşterii lui Isus. „Dacă toţi evreii ar fi fost convertiţi de Isus Cristos – scria Blaise Pascal (*Pensées*, II), preluând teoria augustiniană –, n-am fi avut decât martori suspecţi. Iar dacă ar fi fost exterminaţi, n-am fi avut martori deloc." Or, „jidovul rătăcitor" întruchipa la modul ideal martorul nemuritor al patimilor cristice. Această semnificaţie este prezentă atât în textul din 1836 („El al cărui sânge tu ai văzut curgând pe Golgota"), cât şi, peste un secol, în poemul lui Fundoianu: „Nu pot să dorm o clipă, pân' la sfârşitul lumii,/ nu sunt decât un martor".

5. De ce nu mănâncă evreii carne de porc

Omul este ceea ce (nu) mănâncă

Unul dintre animalele asociate evreului prin intermediul legendei este porcul. Nu pare să fie vorba doar despre atribuirea unui epitet zoologic, ci şi despre justificarea unui vechi tabu alimentar: „Porcul este spurcat pentru voi. Din carnea lui să nu mâncaţi" (*Deuteronom* 14, 8). Încălcarea acestei interdicţii era considerată de evrei ca fiind ultimul simptom al degradării culturii şi religiei iudaice. Un personaj evreu din romanul bucovineanului Karl Emil Franzos *Der Pojaz* (Stuttgart, 1905) refuză obsesiv să se apropie de „oraşul spurcat" Cernăuţi (poreclit în epocă „Ierusalimul de pe Prut"), pentru că acolo „evreii mănâncă porc" (419, p. 16).

Privind din perspectiva antropologiei culinare, vom înţelege că distanţa dintre „noi" şi „ceilalţi" este dată nu numai de zeii la care ne închinăm, ci

şi de alimentele pe care le consumăm. „Evreii sunt diferiţi – spune o informatoare din Austria – din cauza religiei lor. Vezi asta imediat din obiceiurile lor culinare” (69, p. 7). Cu alte cuvinte, evreii sunt diferiţi nu numai pentru că nu cred în Isus, ci şi pentru că nu au voie să mănânce carne de porc. Dar şi pentru că ei consumă carne de vacă. A mânca astfel de carne e „mare păcat” şi o fac doar cei „de liftă rea” (necreştini), cred ţăranii moldoveni, care „au greaţă de carne de vită; mai bine postesc” (259, p. 236). Dezgustul moldovenilor de a consuma carne de vită, şi mai ales „carne de la evrei”, este atestat într-un act redactat la Fălticeni în 1837: „[românii] cu dezgust sunt siliţi a cumpăra carne de la evrei” (276, p. 82). Nu trebuie să ne mirăm prea tare. Secole de tradiţie religioasă au produs, din ambele părţi, această „distanţă culinară” dintre „noi” şi „ei”. De exemplu, în *Pravila bisericească* (tipărită la Mănăstirea Govora în 1640) se spune că „un creştin nu trebuie să guste” mâncăruri sau băuturi „primite din mâna unui evreu”. Creştinul „are datoria să cheme preotul, care să-l binecuvânteze, după care se va putea atinge de ele” (125, pp. 39-40).

Pentru colectivităţile tradiţionale, hrana este un important factor de identitate. „Omul este ceea ce mănâncă”, a proclamat Ludwig Feuerbach la jumătatea secolului al XIX-lea. Ulterior, antropologii au preluat formula, însă nu în sensul ei materialist, ci cultural (108, p. 203). Din prima perspectivă s-au construit destule teorii abuzive. De pildă, în 1926, H. Sanielevici susţinea că „activitatea neobosită, turbulentă şi impulsivă, a evreului” este întreţinută de consumarea de către acesta de plante azotoase, năut, fasole etc.

Dar nu numai prescripţiile, ci şi interdicţiile alimentare sunt definitorii. „Omul este [şi] ceea ce nu are voie să mănânce.” Pentru creştini, interdicţia de a consuma carne de porc la evrei era

atât de nefirească şi de ilogică, încât au simţit nevoia să-i dea un sens, să o motiveze. Invitat la masă de un creştin, cămătarul Shylock refuză să mănânce carne de porc, pentru că acest animal ar fi „lăcaşul în care profetul tău, Nazariteanul, l-a zăvorât pe diavol prin blestem" (*Neguţătorul din Veneţia*, actul I, scena 3). Shakespeare face aici o răsturnare de sens, teologică şi cronologică. Un tabu alimentar veterotestamentar (*Leviticul* 11, 8; *Deuteronom* 14, 8) este motivat de un eveniment neotestamentar: „Atunci Isus le spuse [demonilor]: Duceţi-vă! Iar demonii, ieşind din oameni, au intrat în porci" (*Matei* 8, 32; *Luca* 8, 33; *Marcu* 5, 13).

Exemplul de mai sus arată, de fapt, deruta creştinilor în faţa acestei prohibiţii şi neputinţa lor de a motiva un tabu alimentar inexplicabil pentru ei. Pentru a înţelege stupoarea lor în această privinţă, trebuie să ţinem cont de imensul rol, nu numai economic şi alimentar, dar şi simbolic şi ritual, pe care îl juca porcul în cadrul societăţii tradiţionale. Tăierea porcului în preajma solstiţiului de iarnă reprezenta supravieţuirea unui străvechi ritual agrar de sacrificiu (90).

În aceste condiţii, pentru a „legitima" interdicţia, pentru a-i da totuşi un sens, europenii au imaginat o stranie legendă etiologică. În legendele româneşti din amplul ciclu având ca subiect „Căutarea lui Isus de către Sf. Maria" apare următorul episod: aflând că Isus a fost răstignit de „jidani", Maica Domnului pleacă să-l caute, dar când ajunge la locul răstignirii „o jidancă cu doi copii" se ascund de frica ei sub o covată. „Dacă eşti tu, precum spui,/ Maica Domnului – îi zic evreii –/ Ghici sub covata aceasta ce-i?" „O scroafă cu purcei", le răspunde Sfânta Maria şi evreii fac haz de greşeala ei, însă când ridică albia văd, într-adevăr, o scroafă cu doi purcei. Caracterul etiologic al legendei este explicit: „Şi de atunci nu mănâncă jidanii carne de

porc!" (22, pp. 220-221; 10, pp. 40-42). „Frica de canibalism" ar fi, după unii comentatori (4, p. 103; 107, p. 124; 422, p. 249), motivaţia mito-rituală arhaică a acestei prohibiţii culinare, dar cred că nu este cazul aici să deschid acest dosar stufos.

La începutul secolului XX, Simeon Florea Marian intuia faptul că „izvorul legendei nu poate fi altul decât [textul apocrif] «Visul Maicii Domnului» în compilaţiune cu un alt oareşicare apocrif creştin" (22, p. 107). Dar folcloristul român nu l-a putut identifica pe acesta din urmă. Foarte probabil, este vorba de evanghelia apocrifă *Copilăria lui Isus* (sau *Evanghelia lui Pseudo-Toma*), care – în versiunea slavonă – a circulat în Ţările Române încă de la sfârşitul secolului al XIV-lea (24, pp. 55-60; 25, pp. 62-63).

Conform acestui text apocrif (***106***), copilul Isus, şi nu Sfânta Maria, este cel care a transformat în purcei câţiva copii evrei ce se ascundeau de el (26, p. 220). Probabil că această faptă miraculoasă a fost ulterior trecută în contul Sfintei Marii. Astfel de împrumuturi de la *Evanghelia copilăriei lui Isus* la *Minunile Maicii Domnului* nu erau neobişnuite în secolul al XVII-lea (vezi 19, II, p. 82). Legende similare celei de mai sus (AT 1870), avându-l tot pe Isus ca protagonist şi ca origine tot *Evanghelia copilăriei lui Isus*, se regăsesc în folclorul multor popoare europene, din Polonia (70, pp. 114 şi 177), Ungaria (107, p. 123) şi Lituania, până în Spania, Franţa şi Marea Britanie (4, pp. 107-109; pentru reprezentări ale motivului în iconografia medievală, vezi ilustraţiile 7-9). Oskar Dähnhardt a adunat din Europa circa 30 de astfel de legende populare (27).

„Porc de evreu"

În Europa Centrală, aceeaşi interdicţie culinară este justificată şi de o altă legendă. Iată cum sună o versiune maghiară, culeasă din zona Szeged prin

1880: „Când Domnul Isus a fost crucificat, pe acolo a trecut un porcar cu turma sa. Unul dintre porci s-a apropiat de cruce şi s-a frecat de ea. Evreii nu ştiu pe care parte s-a frecat porcul, aşa că de atunci nu mănâncă ei carne de porc, ca să evite să mănânce din partea cu care porcul s-a frecat de cruce” (107, p. 124).

Românii au o legendă similară ca structură, dar cu semn opus. Pentru că „jidanii lui Iuda” voiau să-l ucidă pe Isus, Fecioara Maria şi-a ascuns pruncul într-o cocină. Pentru că „porcii l-au încălzit şi l-au hrănit”, Isus i-a binecuvântat: „Blagoslovită să fie carnea de pe dânşii şi să se îndulcească oamenii cu ea!”. Acest final conferă o motivare creştină unui arhaic ritual precreştin, de sacrificare a porcului în preajma solstiţiului de iarnă: „De atunci se taie porcii de Crăciun” (259, p. 51). Chiar şi beneficiind de această binecuvântare mitică, rostită de Isus *ab origine*, românii din Bucovina duc în fiecare an de Paşti slănină şi carne de porc la biserică, pentru a fi sfinţite de preot (259, p. 236).

Cele două legende sunt paralele. În primul rând, ambele asociază porcul cu momente din viaţa lui Isus (cu moartea şi, respectiv, cu naşterea lui). În prima legendă (o perspectivă creştină atribuită evreilor), porcul iese „pângărit” din această asociere, de unde rezultă interdicţia rituală pentru evrei de a-i consuma carnea. În a doua legendă (o perspectivă creştină atribuită creştinilor), porcul iese „blagoslovit”, de unde rezultă obligaţia rituală pentru creştini de a consuma carnea acestui animal. În fine, în cele două tipuri de legende, asocierea porcului cu Isus impune un paralelism esenţial: evreii îi urăsc pe amândoi, în timp ce creştinii îi iubesc pe amândoi. „Antropologii – susţine Ioan Petru Culianu – clasifică popoarele în «cele care iubesc porcul» şi «cele care urăsc porcul»” (61, p. 137). Indoeuropenii ar intra în prima categorie, iar semiţii în cea de-a doua. Să ne

aducem aminte că apostolii (anume Sfântul Pavel) au trebuit să renunţe la interdicţia culinară prevăzută de Vechiul Testament, altfel însăşi creştinarea europenilor ar fi fost compromisă.

Şi în Transilvania este atestată credinţa privind „pângărirea" porcului prin atingerea lui de cruce. Iar românii din Moldova cred că evreii n-ar mânca ştiucă tot pentru că ar fi asociată cu crucea: „În capul de ştiucă se spune că se află toate instrumentele cu care a fost muncit Domnul Hristos: cruce, ciocan, cuie, scară" (259, p. 477). De aceea „jidanii nu mănâncă ştiucă, pentru că are în frunte un os în formă de cruce" (137, p. 83). Culese din Moldova şi Bucovina, aceste credinţe sunt stranii. Ele intră în contradicţie cu faptul că peştii în general (cei „curaţi", „care au aripioare şi solzi"; *cf. Leviticul* 11, 9) şi ştiuca în mod special sunt – încă din Evul Mediu – un aliment foarte uzual în bucătăria tradiţională a evreilor din centrul şi estul Europei (421, pp. 42-46). Prepararea pentru cina de vineri, de sabat, a *Gefillte Fish* („peşte umplut", mai ales ştiucă) a dat naştere în această zonă unei zicale evreieşti: „Fără peşte nu e Sabat" (248, p. 161). „Şi vă hrăniţi cu ştiuca/ umplută de Sabat", spune într-un poem Benjamin Fundoianu (492, p. 268). Moriţ Feldman, personaj din proza lui Panait Istrati, mănâncă „ştiucă umplută şi piroşti" într-o cârciumă din Cairo ţinută de Goldenberg, un evreu originar din Focşani. „Ştiucă umplută şi piroşti – comentează prozatorul –, [sunt] feluri de mâncare biblice pe care orice evreu cumsecade le oferă sâmbăta" celor din familia sa, „ca să-i răscumpere pentru celelalte şase zile de mâncare proastă" (723, p. 575). Într-adevăr, în *Talmud* se pune întrebarea: „Când îşi permit evreii săraci să mănânce peşte cu legume?". Răspunsul talmudic este simplu: „În fiecare vineri seara, de Sabat". Într-adevăr, observa şi Alecu Russo în Iaşii anului 1840, „tot ce câştigă meseriaşul ori muncitorul [evreu] cu mâna în şase

zile cheltuieşte în ziua a şaptea pe mâncare bună şi lumânări" (844, p. 324). Când o familie evreiască nu avea totuşi posibilitatea să gătească ştiucă de sabat, se prepara *falşefiş* („peşte fals", în idiş), „ce aducea la gust cu ştiuca umplută – nota Brunea-Fox în 1928 –, dar care de fapt era găină tocată şi fiartă într-o zeamă subţire îndulcită" (791, p. 74).

O altă legendă românească explică „de ce nu mănâncă jidanii raci": pentru că ei ar fi oameni raţionali („cu cap", zice legenda) şi „vor să ştie unde se duce şi de unde vine lighioana aceasta" care merge cu spatele. Ţăranii români ştiu ceva. Într-adevăr, evreii ortodocşi nu au voie să mănânce raci, dar din cu totul alte raţiuni: fiind o „vietate din apă, care nu are aripioare şi solzi", racul este o „spurcăciune" (*Leviticul* 11, 12). O altă motivaţie anecdotică se referă la proverbiala frică a evreului de arme: el nu mănâncă raci pentru că sunt „înarmaţi" (639, p. 49).

„Scroafa evreilor" (*Judensau*) – gravură germană din secolul al XVI-lea; majoritatea personajelor poartă ca stigmat pălăria evreilor (*Judenhut*)

„Interdicţia de a mânca porc" şi „avariţia evreului" sunt două clişee care s-au suprapus, generând proverbe populare ruseşti de genul: „De ar şti evreul că purceaua a înghiţit o jumătate de copeică, el ar mânca-o" sau „Dă-i evreului o rublă, că-ţi mănâncă un purcel întreg" (3, p. 68). De asemenea, dispreţul evreului faţă de carnea de porc

s-a suprapus cu imaginea evreului cârciumar, dând naştere – în folclorul românilor din Bucovina – unei reţete populare de vindecare a năravului beţiei: „Se ia o bucată de slănină şi se pune, prin cineva, într-un pat în care doarme un jidov. Acolo trebuie să steie slănina trei nopţi. Când se pune slănina în pat, trebuie să se zică cuvintele: «Cum se leapădă jidovul de slănină şi de mâncările noastre, aşa să se lepede Cutare de băutura jidovească». Luându-se slănina din pat, să se facă din ea mâncare, care să se dea beţivului şi apoi acesta nu va mai bea în veci!" (137, p. 19).

Mai ales în Europa Centrală şi de Vest, şi mai puţin în spaţiul românesc, acest gen de legende şi de credinţe populare par să nu fi avut doar rolul de a justifica interdicţia culinară de care am vorbit. Este în acest caz şi o identificare paradoxală a evreului cu animalul tabu alimentar, o identificare depreciativă, care s-a materializat în multe alte forme. Este vorba, de pildă, de apelativul injurios *maran* (din castilianul *marrano* = „porc"; din arab. *mahram* = „interzis"), folosit în spaţiul iberic la adresa evreilor convertiţi la creştinism. În spaţiul german, trebuie amintită iconografia repulsivă – mai ales din secolele XVI-XVIII – care îl reprezintă pe evreu venerând şi călărind o scroafă (*Judensau*), sugându-i laptele şi ingurgitându-i excrementele (28 şi 4, pp. 113-119, şi ilustraţiile 10-14), dar şi injurioasa expresie populară *Judenschwein* („porc de evreu"). Într-un cântec nazist, Cristos însuşi este taxat astfel: „Nu vrem să fim creştini,/ Isus a fost un porc de evreu" (*Wir wollen keine Christen sein,/ Denn Christ war ein Judenschwein*) (569 şi 789, p. 291).

Caricatură antisemită reprodusă pe carte poştală (Franţa, cca 1900)

Asocierea evreului cu animalul prohibit a devenit unul dintre stereotipurile antisemite cele mai puternice, iar Claudine Fabre-Vassas este îndreptăţită să sublinieze acest paradox: „În pofida regulii universale care îl asociază pe celălalt, pe străin, cu ceea ce mănâncă [vezi ***625***], evreii sunt asimilaţi cu animalul a cărui carne le este interzisă. Dintr-o singură lovitură, se regăsesc conciliate identitatea şi prohibiţia" (4, p. 108). Din nou, formula „Omul este ceea ce mănâncă" interferează cu formula „Omul este ceea ce nu are voie să mănânce".

6. Evreul de bun augur

Magia începutului de drum

Cu cât este mai negativ portretul „evreului imaginar", cu atât mai surprinzător este faptul că acestuia i se atribuie – aşa cum am văzut – şi însuşiri pozitive: evreul este inteligent, instruit şi priceput în afaceri, evreica este frumoasă, elegantă şi virtuoasă, evreii sunt foarte religioşi, buni familişti, solidari între ei etc. De data aceasta am să aduc în discuţie o însuşire magică foarte puternică, odată ce ea a supravieţuit în mentalitatea

populară până în zilele noastre, iar supravieţuirea ei s-a produs în pofida faptului că evreul este privit în popor cu destulă antipatie.

În conformitate cu o veche credinţă populară românească, atunci când un creştin se întâlneşte la început de drum cu un evreu, va avea noroc în tot ceea ce va întreprinde: „Când te întâlneşti cu jidan, îţi merge bine” – sună credinţa magică în forma ei cea mai scurtă, aşa cum este atestată în Moldova şi Bucovina sfârşitului de secol XIX (137, p. 156). Dar şi în Polonia zilelor noastre: „Dacă te întâlneşti dimineaţa cu un evreu pe drum, vei avea succes toată ziua” (70, p. 137). În mod firesc, superstiţii similare au ajuns şi în folclorul copiilor români: „Dacă îi iese [copilului] vreun evreu înainte, apoi este bine încredinţat că o să-i meargă bine acolo unde se duce, dacă va zice către el vorbele: hep, hep!” (3, p. 13) (pentru semnificaţia acestei expresii ofensatoare, vezi nota ***227***).

Interesant este că, în unele cazuri, credinţa populară se referă nu numai la evreu, ci şi la alţi „străini”: „Ţiganul are pieze bune, căci, când te-i întâlni cu el în drum, îţi merge bine” şi „De te întâlneşti la drum cu ţigani ori jidani, îţi va merge bine”, sună două superstiţii culese la sfârşitul secolului al XIX-lea (229). În cea mai veche atestare a unei astfel de superstiţii pe teritoriul românesc (an 1757), valenţele magice de „purtător de bun augur” sunt acordate evreului, ţiganului şi turcului: „[Unui creştin] de-i va ieşi înainte ţigan sau turc sau jidov […], el atuncea crede că îi va merge bine şi-şi va face calea cu norocire” (71, p. 199). De regulă, superstiţia se referă la evreu. Prezenţa ţiganului şi, mai ales, a turcului (într-o unică atestare) este mai rară, dar ar putea fi simptomatică, tocmai pentru că ţiganul şi turcul apar în formele mai arhaice ale superstiţiei.

Nu este foarte limpede care este logica gândirii magice care a generat şi apoi a făcut să supravieţuiască o astfel de credinţă. De fapt, sunt

mai multe explicaţii posibile, fiecare cu argumentele şi contraargumentele ei. În loc să optez tranşant pentru una dintre ele, voi încerca să le prezint pe scurt:

1) Cu precauţiile de rigoare, s-ar putea invoca valenţele magice pozitive, de „piază bună", acordate de regulă murdăriei. „Evreul este murdar", se zice, şi – prin urmare – întâlnirea cu el ar fi de bun augur (vezi capitolul „Jidan murdar, jidan împuţit"). Ar fi un exemplu interesant privind modul în care un stereotip negativ poate genera unul de semn opus. În ceea ce priveşte calităţile magice ale murdăriei, nu voi face decât să amintesc câteva superstiţii cunoscute. Ele au supravieţuit în diverse forme relictuale în toată Europa, nu numai în civilizaţiile tradiţionale, ci şi în cele urbane contemporane – dovadă a forţei şi vechimii acestui tip de gândire magică: credinţa că întâlnirea cu un coşar (sau atingerea lui) ar fi de bun augur sau că atingerea involuntară a unui excrement ori pronunţarea numelui său (fr. *merde!*) ar fi aducătoare de noroc etc.

Acest gen de explicaţie ar putea justifica de ce – în unele formulări ale credinţei populare în discuţie – evreul este dublat de coşar sau de ţigan (un alt „personaj etnic" receptat ca murdar): „Dacă un coşar sau un evreu îţi ies în cale pe stradă, este un semn de noroc" (superstiţie poloneză; *cf.* 70, p. 137); sau: „Dacă te întâlneşti cu un jidan ori cu un ţigan, îţi merge bine" (superstiţie românească; *cf.* 137, pp. 13 şi 333; 71, p. 199).

2) Cea mai simplă explicaţie a superstiţiei s-ar baza pe un stereotip comentat deja mai sus: „evreul este înstărit", lui îi merg bine afacerile, de el se „lipesc" banii şi, ca atare, „dacă întâlneşti un evreu pe stradă, este un semn de noroc, mai ales în afaceri" – cum se crede în Polonia (70, p. 137). Ar fi acesta un bun exemplu privind felul în care un clişeu pozitiv determină un alt clişeu pozitiv.

Dar ultima semnificaţie – „mai ales în afaceri” – poate fi una târzie şi simplistă, adăugată în urma unei asocieri la îndemână, atunci când sensul magic iniţial s-a pierdut sau nu a mai fost înţeles. Explicaţia propusă suferă din punct de vedere logic. În definitiv, nu toţi evreii sunt înstăriţi şi nu toţi înstăriţii sunt evrei. Logicii gândirii magice i s-a suprapus cea a gândirii stereotipe.

Pierderea semnificaţiei magice iniţiale este un fenomen curent, datorat în principal erodării mentalităţii magice în lumea modernă. În cazul nostru, necunoaşterea sensului iniţial determină perplexitatea omului simplu în faţa discrepanţei dintre portretul general al evreului, foarte negativ („ucigaşul lui Dumnezeu”), şi aspectul său particular, foarte pozitiv („purtător de noroc”). Această antinomie generatoare de confuzie apare – încărcată cu umor involuntar – în declaraţia unui informator popular din sud-estul Poloniei: „Dacă întâlneşti un evreu pe drum, oamenii spun că acesta aduce noroc, cu toate că unii oameni spun că evreii l-au crucificat pe Isus” (70, p. 137).

3) În fine, o a treia explicaţie a credinţei populare comentate nu poate să ignore existenţa unei superstiţii opuse, dar complementare: „Când te întâlneşti cu un popă (sau cu un călugăr), îţi merge rău” (137, pp. 278, 44 şi 13-14; 259, p. 258). Este o veche credinţă populară românească, atestată încă de la jumătatea secolului al XVIII-lea (71 şi 149, p. 100) şi răspândită în toate regiunile ţării, în diferite forme: „Fugi tu dinaintea mea,/ Călugăre, piază rea,/ Dracul te-a pus înaintea mea” (340); sau, la Iordache Golescu: „Călugăr ai văzut cât de departe, du-te la o parte, că îndată te poticneşti” (179). Această superstiţie are şi un corespondent paremiologic: „Nici cu dracu’ să şuguieşti, nici cu popa să te întâlneşti” (32, p. 527). O preia şi Ion Creangă, în „povestirea glumeaţă” *Moş Nichifor Coţcariul*, publicată în 1877. Căruţaşul crede că a găsit justificarea

magică pentru ghinioanele care s-au succedat în timpul călătoriei sale cu evreica Malca: „Se vede că azi-dimineaţă mi-a ieşit înainte vrun popă, sau dracu' ştie ce!". După cum se vede, Dracul este implicat foarte adesea în formularea superstiţiei; şi nu întâmplător, aşa cum voi arăta în continuare.

Remedii magice împotriva acestui semn de „piază rea" sunt următoarele: se aruncă cu un şomoiog de paie înspre popă, se face un nod la batistă, se fac 40 de paşi înapoi sau se scuipă şi se zice „Piei, drace!" (137, p. 278; 149, pp. 100-101; 33, p. 59; 229, p. 18). În forme similare, credinţa se regăseşte şi la alte populaţii din vestul Europei (englezi, francezi, spanioli, germani; *cf.* 149, p. 101), dar şi din centrul şi estul continentului: la saşii din Transilvania, la slavii de la sud de Dunăre, la polonezi (33, p. 59), la greci (228, p. 400), la rutenii din Bucovina, la aromânii din Macedonia, la ruşi (149, p. 101) etc. Interesant este faptul că până şi evreii din România au preluat această superstiţie, inclusiv remediul (300 şi 126, p. 35), ba chiar au încercat să le explice apelând la propria lor mitologie, considerându-le o supravieţuire a unui eveniment biblic (*Ieşirea* 5, 7-16) (vezi 33, p. 61, n. 20).

Nicolae Grigorescu, *Evreu bătrân* (desen, cca 1867)

Abia acum cred că putem avea un tablou complet. Pentru ţăranul din România şi, în general, din spaţiul est-central-european, întâlnirea pe drum cu un evreu (cu un „om rău” deci) este considerată „de bun augur”, pe când întâlnirea cu un preot sau călugăr (cu un „om bun” deci) este considerată „de rău augur”. Pentru gândirea magică, aceste două superstiţii paradoxale şi antinomice nu sunt distincte, ci complementare, precum cele două feţe ale talerului. Ele nu pot fi înţelese separat şi trebuie găsită o unică explicaţie, care – în coordonatele logicii magiei – să satisfacă ambele credinţe.

Evrei din Moineşti (jud. Bacău) în drum spre sinagogă (fotografie de Iosif Berman, cca 1927)

(*Martor*, Muzeul Ţăranului Român, nr. 3, 1998, p. 112)

Se consideră că, faţă de un creştin obişnuit, oricât ar fi de virtuos, preotul (sau călugărul) creştin este mai credincios. Cu alte cuvinte, acesta din urmă este „mai aproape de Dumnezeu”. În aceste condiţii, diavolul sau duhul rău – care stă la pândă, „la început de drum” sau „la răscruce” – va fugi de preot şi va intra în drumeţul creştin, mai slab protejat. Aşa se explică gestul magic de a scuipa şi de a striga „Ptiu, piei drace!”, ca remediu împotriva întâlnirii cu o faţă bisericească, şi de aceea această întâlnire este socotită de rău augur.

Dimpotrivă – în aceleaşi coordonate ale logicii mentalităţii magice –, creştinul obişnuit este „mai aproape de Dumnezeu” şi deci mai protejat de Diavol decât evreul, care nu este botezat, nu crede în Isus, este menit Iadului, este „omul Dracului”, are o „lege spurcată” etc. Între creştin şi evreu,

Diavolul îl va alege întotdeauna pe acesta din urmă, fiind adăpostul său predilect. Ca atare, drumeţul creştin poate să-şi continue liniştit călătoria, care a început – prin apariţia evreului – cu un semn de bun augur (3, p. 14).

Această explicaţie răspunde logicii mentalităţii magice. De regulă, demonii şi duhurile rele aleg ca adăpost fiinţele „mai slabe", mai puţin protejate, dintr-o colectivitate: străinul necreştin, animalul negru (137, p. 24), copilul nebotezat (137, p. 28) etc.: „Copilul mic [= nebotezat] nu-i bine a-l lăsa singur în casă, că intră Necuratul în el" (229, p. 52). Astfel privite lucrurile, se poate înţelege de ce, în unele variante (mai vechi) ale superstiţiei, rolul de „piază bună" al evreului poate fi jucat, aşa cum am văzut, şi de alţi străini necreştini, cum ar fi turcul sau ţiganul („Ţiganii, măcar că sunt botezaţi, ei tot nu sunt de legea noastră" – spune o credinţă populară bucovineană; *cf.* 259, p. 317). Chiar şi evreii aveau, se pare, o credinţă similară. De data aceasta, creştinul era considerat de bun augur, pentru că el îl atrăgea asupra lui pe Diavol, scăpându-l pe evreu: „Evreii – sună o credinţă populară poloneză – se temeau de Diavol. Când umblau pe lângă o pădure, îşi doreau să fie împreună cu un creştin catolic" (70, p. 121). Rămâne să ne întrebăm dacă este într-adevăr o superstiţie a evreilor sau una a creştinilor, doar pusă pe seama evreilor.

În orice caz, dacă acceptăm explicaţia notată cu nr. 3, prezentată mai sus, atunci ceea ce părea a fi o tuşă pozitivă în portretul „evreului imaginar" (el este de bun augur) se dovedeşte a fi de fapt încă o trăsătură negativă a imaginii sale: el este un bun receptor al Diavolului (vezi capitolul „Demonizarea evreului").

Magia primului oaspete

Revenind la superstiţia comentată – aceea privind prestigiul augural pozitiv acordat evreului –, trebuie spus că ea s-a dovedit atât de puternică, încât „aria ei de aplicare” s-a extins foarte mult, cuprinzând şi alte zone ale mentalităţii magice. Pentru românii din Moldova, apariţia în vis a unui evreu este considerată benefică, pe când a unui preot – malefică: „Jidan de visezi, e înger. Preot de visezi, e drac”; sau: „Preot dacă visezi, e dracul; mitropolit dacă visezi, e dracul cel mai mare” sau „Mitropolit visând, arată că puţină speranţă să ai” (259, pp. 431 şi 258; 309, p. 96; 868, p. 151). Astfel de superstiţii onirice sunt atestate de Pierre Bogatyrev, în 1929, şi la slavii din nordul României. Neştiind el însuşi cum să explice această superstiţie de două ori paradoxală, autorul face apel la o motivaţie simplistă din sfera oniromanţiei populare: „Dacă ai un vis bun, este un semn rău, şi invers, dacă ai un vis rău, este un semn bun” (230, p. 57).

În Bucovina există credinţa că, dacă un nou-născut este alăptat de o evreică, acesta va avea noroc în viaţă şi nu se va prinde deochiul de el (547). De asemenea, la polonezi şi bieloruşi se crede până în zilele noastre că este de foarte bun augur prezenţa unui evreu (mai rar a unui ţigan) la nunta unui cuplu de creştini, fie ei catolici sau ortodocşi. Naşterea şi nunta sunt tot „începuturi de drum”. Aflându-se în 1839 într-un mic târg polonez de la graniţa Galiţiei cu Bucovina, doi misionari scoţieni au fost şocaţi de modul în care a fost primit un străin evreu de către nişte nuntaşi creştini: „Dl Calman a intrat şi imediat două femei tinere i-au căzut la picioare şi i-au sărutat ghetele, mulţumindu-i pentru onoarea pe care le-a făcut-o intrând în casa lor” (382, p. 434).

Scenă de nuntă în sudul Poloniei, 1979; în chip de bun augur, la ceremonie participă şi două personaje mascate în „evreu” şi în „ţigancă” (în dreapta imaginii)

În lipsă de evrei, se folosesc substitute. De exemplu, în unele sate româneşti se credea că anumite maladii neuropsihice se pot tămădui dacă bolnavul se scaldă cu fiertură de iarbă furată de pe un mormânt dintr-un cimitir evreiesc (872). Un semn de prosperitate şi de noroc pentru noua familie poloneză este purtarea de către mireasă a unui lucru „împrumutat de la un evreu” sau prezenţa la nuntă a unor persoane care dansează mascate în evrei (cu costumaţie şi înfăţişare tradiţionale) (70, p. 162). Cel mai adesea însă, cavalerul de onoare sau un alt prieten al mirelui se maschează într-un negustor ambulant evreu (barbă lungă din câlţi, caftan negru, un sac în spate etc.). Vorbind stricat ca un comerciant evreu de mărunţişuri şi purtându-se ca atare, „evreul” se târguieşte pentru mireasă ca pentru o simplă marfă şi, după ce o „cumpără”, dansează cu ea şi apoi o predă mirelui (284). O stranie combinaţie de magic şi comic.

Şi în unele zone rurale ale României s-a păstrat tradiţia ca, după „masa de cununie”, nuntaşii să danseze „jidoveşte”, adică să încingă *Hora ovreiască* sau *Jidoveasca* ori *Jidăncuţa* (99, p. 318; 32, p. 588). Stelian Dumistrăcel crede că astfel de nume de dansuri, „ce se prezintă sub

formă diminutivală (*Jidofcuţa*, *Ovreicuţa mânioasă*…), sporesc nota de apropiere [între etnii], de simpatie chiar" (231, p. 225). Conform logicii magice amintite, tot la români se crede că, dacă în vreunul dintre drumurile parcurse cu prilejul nunţii se întâlneşte un preot, este un semn de rău augur şi trebuie luate imediat măsuri magice de contracarare a acestui ghinion (99, I, p. 162).

Superstiţii similare în esenţă au supravieţuit trecând din mediul rural în cel al clasei mijlocii, al târgoveţilor şi al micilor negustori din secolul al XIX-lea: „Un negustor sau un meşteşugar român din popor crede că, dacă banii pe care îi câştigă mai întâi dimineaţă [safteaua] sunt de la un evreu, atunci el câştigă în ziua aceea mulţi bani. Din contră, dacă un popă intră mai întâi în prăvălia sa, sau chiar când merge pe drum pentru o afacere oarecare şi întâlneşte pe un popă, i se va întâmpla o nenorocire" (232, p. 193).

În fine, rolul augural jucat de evreu – acela de prevestitor al destinului favorabil (lat. *omen fati*), de aducător de succes şi de prosperitate – reiese cu mare pregnanţă din datina specific slavă a „primului oaspete" (pol. *polaznic*) din dimineaţa de Anul Nou (de Sfântul Vasile) sau, prin extensie, de Crăciun ori, mai rar, de alte mari sărbători creştine, inclusiv de Paşte (***233***). Se considera că prima fiinţă (de regulă om, dar şi animal) care intră din întâmplare într-o casă la începutul anului sau al unui anotimp (din nou magia „începutului de drum") prevesteşte viitorul familiei respective. Dacă „primul oaspete" într-o casă era o femeie sau un bătrân decrepit, era un semn de rele auspicii pentru oamenii din acea familie, dar şi pentru recolta şi animalele lor.

Pentru rutenii şi huţulii din Maramureş şi Bucovina (din localitatea Prislop, de pildă), *polaznic*-ul ideal era evreul, pentru că el prevestea noroc şi bogăţie de-a lungul întregului an. De multe ori, hazardul – specific acţiunilor cu valoare

augurală – era eludat; evreii din zonă erau la mare căutare în astfel de zile, fiind invitaţi în mod special în foarte multe case (230, p. 57).

Magia darului inaugural

Se pare că această practică a făcut o carieră neaşteptată, fiind preluată de vârful piramidei societăţii româneşti: „Prima mâncare de carne din noaptea întâia de Crăciun şi de Paşti [pentru a fi de bun augur] trebuia să fie de la un evreu. Bineînţeles, nu fiecare [creştin] putea dobândi de la un evreu carne pentru sărbători; Domnitorul însă, precum şi Mitropolitul, miniştrii şi boierii cei mari puteau să obţie acest lucru şi este chiar cu putinţă ca să se fi impus evreilor de a le procura carne pentru prima masă după post". Într-adevăr, la încheierea postului, „în ajunul Crăciunului şi al Paştilor", „capul comunităţii [evreieşti], împreună cu cei mai notabili membri", aducea pe rând, fiecărui mare demnitar al ţării, „câţiva claponi frumoşi şi graşi" (232, p. 193).

Pentru a înţelege imensa forţă cu care acţiona superstiţia referitoare la „evreul de bun augur", trebuie să încercăm să realizăm întregul paradox al acestei practici magice: pentru a beneficia în tot cursul anului de auspicii favorabile, în ajunul Crăciunului şi al Paştelui (cele două mari sărbători ale creştinătăţii), mitropolitul primat al Ţării Româneşti (cel dintâi arhiereu creştin al principatului) îi primea – ca pe „cei dintâi oaspeţi" – pe conducătorii comunităţii evreieşti şi se ospăta (la prima mâncare „de dulce", după un post lung şi greu) cu carnea adusă în dar de aceştia. Să nu uităm că de Paşte se comemorează moartea lui Isus, de care, pentru mentalitatea tradiţională, se fac răspunzători tocmai evreii. Aceste „obiceiuri ciudate" au fost practicate „în timpurile vechi", până pe la jumătatea secolului al XIX-lea. Ele au fost interzise de domnitorul Alexandru Ioan Cuza

– consemnează un istoric evreu din România –, pentru că „el era un Principe constituţional” şi pentru că „aceste obiceiuri nu mai aveau înţeles” (232, p. 194).

„Un obicei cu totul analog – notează acelaşi istoric – există la comunitatea israelită din Presburg [= Bratislava]. Acest obicei mai continuă şi astăzi [= 1888] şi constă în aceea că comunitatea [evreiască] prezentează în ziua de Sf. Martin [= 11 noiembrie] împăratului la Viena patru [gâşte], iar împărătesei, prinţului moştenitor şi principesei câte două gâşte îndopate, frumos jumulite şi legate cu panglici de colorile naţionale ungureşti, printr-o delegaţiune din cei mai notabili membri împreună cu preşedintele [comunităţii evreieşti]” (232, p. 194).

Credinţa magică în *polaznic* şi datina din jurul ei sunt foarte răspândite la popoarele slave din sudul României (bulgari, sârbi) şi la cele din nord (cehi, slovaci, polonezi, ucraineni, bieloruşi) (70, pp. 161-162; 230, pp. 55-57; 234, pp. 399 ş.u.; 184, pp. 14-16). În încercarea de a-şi explica această ciudată tradiţie populară – a cărei semnificaţie iniţială s-a pierdut –, unii ţărani ruteni din Bucovina vehiculau o legendă paradoxală, conform căreia evreul ar fi un bun *polaznic* pentru că „Isus a binecuvântat religia iudaică”. Cei mai mulţi ruteni însă credeau că evreul este un semn de bune auspicii în astfel de momente inaugurale (la început de an, de exemplu, sau de săptămână) pentru că el este de regulă prosper şi bun afacerist (230, pp. 56-57). În acest caz acţiona explicaţia nr. 2, de mai sus, bazată pe stereotipul comentat şi el mai sus.

Probabil datorită influenţei exercitate de folclorul magic al rutenilor şi huţulilor din nordul Moldovei, acest eres a fost preluat şi de ţăranii moldoveni. În această situaţie însă, condiţia ca „primul oaspete” să fie de bun augur nu mai era ca el să fie neapărat evreu (deci bogat sau norocos,

conform stereotipului), ci să fie, pur şi simplu, un om bogat sau norocos, indiferent de identitatea sa etnică. Iată cum sună unele superstiţii din Moldova şi Bucovina: „Multă băgare de samă se dă străinilor cari vor intra întâi în ogradă [în ajunul Crăciunului]" (491, p. 281), „Cum ţi-a fi musafirul de ziua de Sf. Vasile [= 1 ianuarie], bogat ori sărac, aşa vei fi cu îndestulare ori cu lipsă, tot anul" (137, p. 215) sau „Când ţ-a intra în casă [la începutul săptămânii] un om cu noroc, îţi merge ca din apă, da când ţ-a intra unul fără noroc, sărăceşti şi flămânzeşti" (259, p. 223).

*

În anul 1880, pictorul Nicolae Grigorescu a expus la Expoziţia oficială de la Paris o pictură intitulată *Evreul cu gâsca*. Suflul proaspăt al lucrării şi realismul ei frust i-au impresionat pe criticii de artă ai timpului. Evident, nu era prima lucrare cu această temă a pictorului. Mai multe picturi şi desene reprezentând evrei din Moldova sau din Galiţia sunt semnate de Grigorescu. În anii 1860, de pildă, în drumul său din Franţa în România, pictorul s-a oprit de trei ori în Galiţia (în 1864, 1867 şi 1869), unde a realizat schiţe şi desene cu evrei ortodocşi. „El a fost fascinat – scrie Cătălina Macovei – de aceşti «evrei galiţieni», cu înfăţişarea şi obiceiurile lor specifice. S-ar putea ca interesul său să fi fost trezit de evreii reprezentaţi de Rembrandt" (717, p. 41).

Nicolae Grigorescu, *Evreul cu gâsca* (pictură, 1880)

Pictura *Evreul cu gâsca* reprezintă un evreu est-european tipic (caftan negru, *stramel*, barbă, perciuni rituali etc.) ţinând într-o mână o cerere oficială şi în cealaltă o gâscă vie (717, pp. 41-43). Titlul iniţial al tabloului aduce unele lămuriri: *Evreu din Moldova mergând la Parlamentul României pentru a-şi cere naturalizarea*. Oricât de explicit ar fi, acest subtitlu nu este suficient ca să ne facă să înţelegem condiţiile socio-istorice la care se referea N. Grigorescu. Câteva explicaţii sunt, cred, necesare.

Prin articolul 7 din Constituţia românească din 1866, evreii erau excluşi de la posibilitatea de a „dobândi calitatea de român", un privilegiu acordat doar „străinilor de rit creştin". După războiul româno-ruso-turc din 1877-1878, la Congresul de la Berlin (1878), marile puteri au condiţionat recunoaşterea Independenţei de Stat a

României de modificarea articolului 7 din Constituţie, în sensul emancipării politice a evreilor. Până la urmă, în octombrie 1879, Parlamentul român a aprobat o modificare formală: evreii vor „putea obţine naturalizarea", dar nu din oficiu, ci în anumite condiţii, nu imediat, ci după un termen de cel puţin 10 ani, şi nu în bloc sau pe categorii, ci pe bază individuală, fiecare caz trebuind să fie aprobat printr-o lege specială de plenul Parlamentului. Persoanele interesate trebuiau să depună un dosar cu documente şi o cerere de naturalizare adresată Parlamentului. În aceste condiţii, noua prevedere constituţională privind emanciparea politică a evreilor români s-a dovedit a fi literă moartă. În următoarele două decenii (1881-1900), de pildă, au fost naturalizaţi doar 22 de evrei, în medie, cam un evreu pe an. După Congresul de la Berlin şi până în 1913 cifra naturalizărilor a fost de 529, dintr-un total de câteva sute de mii de evrei. Pe deasupra, acest sistem strict formal a încurajat şi corupţia (125, pp. 212-213). În legătură cu ineficienţa şi corupţia parlamentară în privinţa naturalizării evreilor, iată câteva remarci făcute de Adolphe Stern despre situaţia de la începutul anilor 1880, când Grigorescu a pictat *Evreul cu gâsca*: „Cum se putea prevedea, naturalizările evreilor, la început rare, aproape au încetat. Parlamentul «trânteşte» pe mai toţi evreii. […] Ce calvar e această naturalizare individuală, rod nenorocit al Tratatului din Berlin! Ce umilinţi pentru candidat şi ce mezat ruşinos în parlament!" (754, II, p. 41).

Pornit dintr-un *stetl* din Moldova – „plin de colb şi de evrei", cum scria undeva M. Sadoveanu –, evreul din pictura lui Grigorescu merge la Bucureşti să depună la Parlament o astfel de cerere, aducând cu el – ca plocon – o gâscă. Evreii din Moldova (ca şi cei din Maramureş) erau mari crescători de gâşte (13, p. 86). De asemenea, carnea şi grăsimea de gâscă făceau parte din dieta

tradiţională evreiască (421, pp. 50-53; vezi şi ***739***). Şi asta nu numai în epoca modernă şi nu numai în Europa Centrală şi de Est. Faptul că „evreii sunt mari mâncători de carne de gâscă" este precizat şi într-o carte englezească de bucate din 1599 (688, p. 36). Deci imaginea unui evreu, dintr-un *stetl* din Moldova, ţinând în mână o gâscă nu constituia nimic neobişnuit.

Hazul uriaş al situaţiei reprezentate în tablou constă în faptul că bietul evreu îşi închipuia că un plocon minor – o gâscă (şi încă vie!) – poate fi „înmânat" Parlamentului român pentru rezolvarea unei probleme atât de importante („problema evreiască", aşa zicând). Astfel a fost înţeleasă până acum pictura lui Grigorescu din 1880: o privire ironică asupra unui om care încearcă să supravieţuiască într-o societate coruptă. Având însă în vedere informaţiile cuprinse în acest capitol, este posibil ca pictura *Evreul cu gâsca* să aibă şi o altă semnificaţie. Ar putea fi vorba despre unele reminiscenţe ale vechiului obicei augural, cu valenţe rituale, ca evreii să dea cu anumite ocazii creştinilor (inclusiv autorităţilor), ca dar magic, o pasăre de mâncare (clapon sau gâscă). După cum am văzut, se pare că – la nivel oficial – obiceiul a fost sistat în timpul domniei lui Alexandru Ioan Cuza (1859-1866), cu doar vreo 15-20 de ani înainte de realizarea picturii de către Grigorescu. Este evident că, la nivel popular, a supravieţuit obiceiul magic referitor la *polaznic* şi la darul de bun augur oferit de un evreu. Privită din această perspectivă, situaţia reprezentată de pictor nu devine mai puţin comică, dar realitatea socio-culturală din spatele ei devine mai complexă.

7. Jidovii sau Uriaşii

Motive mitologice

Cel mai important ciclu de legende populare româneşti referitoare la „jidovi" este cel care – în cadrul antropogenezei mitice – îi prezintă ca fiind o specie preumană, o populaţie ratată de androizi giganţi, care a fost nimicită prin potop. Noi, oamenii, am fi urmat după ei. Cu toate că este vorba de o populaţie mitică, adesea ţăranii fac confuzie între „jidovi" (evreii legendari) şi „jidani" (evreii reali), punând pe seama primilor viciile atribuite ultimilor (cum este „legea spurcată"). „Poporul crede – sună un eres românesc – că noi nu ne tragem din jidani [*sic!*]; noi suntem făcuţi de al doilea [= a doua oară], că jidovii au fost o lege spurcată şi noi suntem lege curată" (162, p. 209). După alte credinţe folclorice, „jidovii" ar fi evreii de dinainte de Cristos, acuzaţi de deicid. Mircea Eliade a preluat astfel de eresuri din mitologia populară şi le-a inclus în mitologia sa literară. În nuvela fantastică *Pe strada Mântuleasa* (scrisă în 1955), Oana „nu este făptură de-a lui Dumnezeu", ci o „fată de jidovi", „sămânţă de uriaş", o „namilă de femeie" de „doi metri şi patruzeci", o nimfomană de o frumuseţe răpitoare, cu o „faţă blândă şi dulce, ca de zeiţă". „Pase-mi-te, tu te tragi din Uriaşi Jidovi – îi spune Oanei o ţărancă vrăjitoare –, ăi de l-au schingiuit pe domnul nostru Isus Christos, că doar ăia erau atât de mari şi de puternici de l-au putut schingiui chiar pe el, Fiul lui Dumnezeu. Iar dacă este aşa, degeaba ţi-am face farmece, că tot nu s-ar prinde" (802, p. 119).

Credinţa în arhaicitatea şi, mai ales, în gigantismul „jidovilor" a generat o mulţime de expresii şi zicale populare româneşti, de genul: „de când cu jidovii" [= din vremuri imemoriale]; „muncă jidovească" [= muncă grea]; „a fi rupt din jidovi" [= a fi voinic şi corpolent], sau „omul ăsta aşa-i de jidov, ca un urs", sau chiar „ce jidov de rumân!" (39, p. 21; 166, p. 46; 247, p. 115).

Iată principalele motive mitice care intră în compoziţia legendelor româneşti referitoare la „jidovi” sau „uriaşi”, culese, de regulă, pe la sfârşitul secolului al XIX-lea:

a) „Oamenii ăi de demult a[u] fost jidovi, adică nişte oameni grozav de mari: capu’ ca hârdău’ ăl de cinci vedre, ochii ca talerile, mâinile ca putineele […], unghiile ca secerile, dinţii din gură ca fearele plugului…” Se credea că oasele mari găsite de ţărani în pământ sunt „oase de jidovi” („de uriaşi”) (46, p. 196; 269, pp. 157-158). Folclorist fiind, Silviu Angelescu a introdus acest motiv legendar în pseudo-cronica sa la domnia fanariotului Nicolae Mavrogheni: „fiindu vijelie mare”, eroul eşuează pe un ostrov, unde „a aflat o peşteră de os”, care s-a dovedit a fi „o tidvă a unui jidov de aceia din vechime, fiindu aşa cam cât o casă de mare” (825, p. 94).

b) Tot de la „jidovi” sau „urieşi” au rămas îngropate comori imense, pentru că aceştia „aveau averi nenumărate, bănet mult […], să nu-l poţi duce în zece care. Iar atunci când murea vreunul, aveau obiceiul să îngroape cu el şi toate averile lui.” „La zile mari”, deasupra acestor comori „ard [joacă] focuri”, dar, de regulă, sunt „comori rele”, adică „legate, blestemate, vrăjite”. Dacă ai încerca să le dezgropi, „te-ai alege cu vreo poceală” (166, p. 48; 89, pp. 8-10, şi 35-36; 269, p. 163). Conform proverbelor populare româneşti, în general, „banul găsit e ban vrăjit” şi „comoara găsită e belea nesfârşită”, dar în special când banii găsiţi au aparţinut, chipurile, unor „jidovi” (341, p. 107). Probabil că motivul mitic referitor la comorile jidovilor legendari a beneficiat şi de credinţa în mercantilismul şi bogăţia „evreilor reali”. „De bogăţia cea mare a Jidovilor s-a dus pomina – zic ţăranii. În Vâlcea se zice de un om bogat, «chiabur», că «e Jidov» de bogat” (166, p. 48). Pe de altă parte, nu de puţine ori mormintele din cimitirele evreieşti au fost profanate în

căutarea comorilor cu care, chipurile, se îngroapă evreii (809, p. 12).

c) Diverse construcţii megalitice, ruine, movile, cetăţi mari etc. sunt puse de ţăranii români pe seama „jidovilor din vechime”. Adesea, acestea poartă toponimul mitic Jidova sau Jidovina (cu sensul „Cetatea jidovilor”, pentru care ungurii din Transilvania folosesc toponimul Zsidovár). Toponime similare sunt atestate şi în Polonia, Cehia, vestul Ucrainei, estul Austriei etc. Chiar şi începuturile siderurgiei din Transilvania sunt puse pe seama „neamului evreilor” (probabil, a „Jidovilor” mitici), conform unei legende populare atestate încă de la jumătatea secolului al XVIII-lea (***332***).

d) Un motiv mitic foarte răspândit în tradiţia populară este cel referitor la „o fată de jidov” care a găsit arând pe câmp nişte oameni obişnuiţi, „ca cei de acum”. Fata i-a luat în poală – cu boi şi pluguri cu tot – şi i-a dus să le arate părinţilor ce „goange” (sau „gângănii”) a găsit, „scormonind pământul”. Mama i-a spus să-i ducă înapoi, „că ăştia sunt oameni”, şi că, „după prăpădirea jidovilor”, ei „au să stăpânească pământul” (56, pp. 169-170; 269, pp. 158-159). Acest topos apare în cele mai vechi colecţii de basme şi legende culese în spaţiul românesc (Arthur Schott în 1845, Fr. Müller în 1857), dar el are o răspândire europeană mult mai largă (vezi motivul AT 701).

e) Pentru a-i prăpădi pe jidovi, Dumnezeu a trimis potopul. Toţi s-au înecat, în afară de unul, care „a pus un picior pe un munte, celălalt pe altul” şi s-a „agăţat de toartele cerului”. „Dumnezeu a trimis atunci muşte, care s-au pus pe ochii lui şi când a vrut să se apere de ele, a căzut în apă şi s-a înecat.” „Aşa s-a pierdut neamul jidovesc” (56, pp. 171-172; 162, p. 279; 269, p. 138).

Polemici între savanţi

De-a lungul timpului, savanţii au avut păreri diferite în ceea ce priveşte originea şi semnificaţia acestor motive mitice. O scurtă trecere în revistă a principalelor opinii va fi, cred, profitabilă. În 1868, polemizând cu cei care considerau că toponimele gen Jidova din România ar atesta prezenţa din Antichitate a evreilor pe teritoriul carpato-dunărean, B.P. Hasdeu propune o altă explicaţie, la fel de improbabilă: în spaţiul geto-dacic ar fi existat mai multe localităţi numite Suzidava; din cauza consonanţei între „s" şi „z", acest toponim ar fi suferit un proces de prescurtare, „dentâi în Szidava şi apoi în Jidova" (6, p. 62). Prizonier al propriului său sistem mitologic, artificial şi utopic, Nicolae Densuşianu crede, la începutul secolului XX, că „jidovii" din tradiţia populară românească nu ar fi alţii decât „vechii egipteni", iar „Novac, împăratul jidovilor" – care a tras „brazda jidovească" – ar fi chiar Osiris (57).

Însă cea mai spectaculoasă teorie pare a fi cea din 1887 a lui Lazăr Şăineanu. Acesta identifică „jidovii" nu numai cu „uriaşii", dar şi cu „tătarii", care – în tradiţia populară – sunt o ipostază a „căpcăunilor". Există, într-adevăr, la nivel popular, unele confuzii între „jidovi sau uriaşi", pe de o parte, şi „căpcăuni sau tătari", pe de altă parte, dar acestea sunt rare şi irelevante. Pornind de la o premisă greşită („jidov" = „tătar"), Şăineanu ajunge la o concluzie greşită şi la o falsă explicaţie istoricistă. El crede că prin „jidovii tătari" ar fi supravieţuit în tradiţia populară memoria khazarilor (1), o populaţie turcică de la nord de Caucaz, care în secolul al VIII-lea a trecut la mozaism, iar în secolele XII-XIII a invadat estul Europei (vezi 869 şi 248).

„Căutând în interiorul rusului vei găsi un tătar", sună un aforism, care a făcut carieră, pus pe seama lui Napoleon (*249*, pp. 68-70). Asimilându-i pe

„jidovi” cu „tătarii” khazari, Şăineanu pare să-l parafrazeze pe Napoleon: „Căutând în interiorul jidovului vei găsi un tătar”. De asemenea, el pare să repete – chiar fără să-l cunoască – un vechi proverb german: *Jud' und Tatar ist einerlei Waar'* („Evreul şi tătarul sunt acelaşi lucru”) (3, p. 71).

Folclorista Elena Niculiţă-Voronca este convinsă că teoria lui Şăineanu este o „rătăcire”, preluată „după autorii ce se orientează numai din cărţi”, dar propune în locul ei o altă soluţie livrescă, mult mai confuză şi mai artificială: „jidanii despre care îşi aminteşte poporul sunt Titanii – adică Cronos şi fraţii săi, zeii fenicieni – tot evrei şi aceştia” (162, p. 209).

În 1896, influenţat de un studiu publicat în 1890 de bulgarul A.T. Iliiev („Tradiţiile bulgăreşti despre Uriaşi, numiţi Elini, Jidovi şi Latini”), Lazăr Şăineanu îşi modifică radical teoria. De data aceasta, el ajunge la concluzia că „orice neam antic şi păgân [în cazul nostru, «jidovii»] e identificat de fantasia poporului cu uriaşi ai trecutului, cărora s'atribuie apoi originea tuturor monumentelor unei arhitecturi primitive” (46, pp. 210-215). Legende balcanice similare cu cele româneşti prezentate mai sus au ca eroi uriaşi nu numai jidovi (ca în Bulgaria şi Serbia), dar şi elini (ca în Grecia) sau latini (166, p. 46). Gheorghe Brătescu susţine că termenul românesc „jidov” ar proveni de la un presupus termen străvechi „jigan” sau „gigan”, derivat din latinescul *gigans, gigantis* („uriaş, gigant”) (572, p. 17).

În fine, vorbind despre „legenda locală” a potopului, etnologul Romulus Vulcănescu avansează teoria autohtonistă şi protocronistă conform căreia legendele diluviene cu „uriaşi” [= „jidovi”] din tradiţia populară românească ar proveni dintr-un „substrat mai vechi european sau indo-european al mitului, care anticipează legenda iudeo-creştină a potopului lui Noe” (58).

Sorgintea iudaică a unora dintre motivele mitice în discuţie pare a fi soluţia cea mai simplă şi totuşi cel mai puţin creditată. Astfel s-ar explica sinonimia „jidovi sau uriaşi" din tradiţia românească („Uriaşii sunt sinonimi cu Jidovii în limba poporului" – 1, p. 524), precum şi implicarea acestora în legenda potopului. Despre existenţa „neamului uriaşilor" pe pământ („uriaşii cei vestiţi din vremi străvechi" sau „uriaşi puternici, a căror înălţime era de trei mii de coţi") vorbesc atât textele canonice ale Vechiului Testament (*Geneza* 6, 4; *Numerii* 13, 32-33; *Baruh* 3, 26-28), cât şi cele apocrife (*Cartea lui Enoh*) şi alte texte ebraice (59). Dispariţia prin potop a acestui neam de giganţi este consemnată în *Cartea Genezei*, *Cartea lui Baruh*, dar şi în *Cartea lui Enoh*, care a circulat şi a fost copiată în spaţiul românesc după secolele XVI-XVII (60). Ca şi în textele canonice şi apocrife, în tradiţia populară românească cele două diluvii sunt văzute ca fiind unul şi acelaşi: „Acesta [= potopul „uriaşilor"] a fost pe vremea potopului lui Noe" (56, p. 72).

Câteodată, în textele biblice despre „uriaşi" şi în legendele româneşti despre „jidovi" se regăsesc nu numai aceleaşi motive mitice, dar chiar şi aceleaşi figuri de stil: „Şi noi eram în ochii noştri ca şi în ochii lor [= ai «uriaşilor»] ca nişte lăcuste" (*Numerii* 13, 33), în comparaţie cu o credinţă populară din Vâlcea: „Noi ăştia d'acum suntem pe lângă jidovi ca nişte muşte mititele" (46, p. 196).

Dacă acceptăm ideea originii iudaice a unor motive mitice din tradiţia populară românească referitoare la „jidovi", trebuie să admitem şi faptul că acestea s-au suprapus unor mitologeme zonale, cum ar fi povestea fetei de „jidov" care ia oameni în poală (AT 701) şi atribuirea construcţiilor megalitice „neamului jidovilor".

Portretul religios

1. Deicid

„Păcatul suprem”

De-a lungul secolelor, cea mai eficientă cale de a provoca şi de a întreţine iudeofobia a fost acuzaţia de deicid. Cum poţi să-ţi manifeşti mai convingător dragostea faţă de Dumnezeu altfel decât arătându-ţi repulsia faţă de ucigaşii săi?! Căci însuşi „Dumnezeu îi urăşte pe evrei pe vecie”, susţinea Ioan Hrisostomul, pe la 400 e.n. (121, p. 46). „Dacă a fi bun creştin înseamnă a-i detesta pe evrei – scria Erasmus din Rotterdam în prima jumătate a secolului al XVI-lea –, atunci noi suntem cu toţii buni creştini” (121, p. 77, şi 455, I, p. 205). În aceeaşi epocă, Martin Luther era convins că evreii trebuie să fie lichidaţi sau expulzaţi „în cinstea Domnului nostru şi a creştinătăţii, astfel ca Dumnezeu să poată vedea că suntem creştini” (121, p. 84).

Jaf şi pogrom antievreiesc într-un oraş, probabil, din Franţa de nord-vest. Câţiva evrei stigmatizaţi cu rondelă pe haine încearcă să se apere (gravură, 1642)

Isus purtând crucea, miniatură dintr-un manuscris german, secolul al XIII-lea; pentru a actualiza deicidul, evreii sunt reprezentaţi purtând Judenhut, stigmat specific spaţiului german

În secolele XIII-XVII, în Occidentul medieval, reactualizarea deicidului se producea în săptămâna Paştelui (mai ales în Vinerea Mare), prin interpretarea în pieţe publice a *Misterului patimilor lui Isus*. Acest tip de spectacol dramatizat (*Passionspiel*) era atât de eficient şi de convingător, încât, la terminarea reprezentaţiei, spectatorii „făceau dreptate", omorând mai mulţi evrei din oraş sau incendiindu-le casele. Pentru a limita efectul unor astfel de excese, în 1338, de exemplu, autorităţile din Freiburg au cenzurat unele scene antievreieşti din spectacol, iar în 1469, la Frankfurt, au pus sub protecţie casele evreilor după reprezentarea publică a *Patimilor lui Isus*

(41, p. 147). Probabil că situaţii similare au generat proverbul maghiar „Îi e frică precum evreului în Vinerea Mare” (3, p. 66).

*

Un caz interesant, deşi izolat, s-a petrecut în Moldova la începutul perioadei regulamentare. Este vorba de imitarea în derâdere de către evrei a Patimilor lui Isus. Faptul s-a produs în noaptea Paştelui creştinesc, la 28 martie 1836, în Târgu Ocna (ţinutul Bacău), localitate în care erau înregistraţi 5.000 de creştini şi 109 evrei. În noaptea Învierii, câţiva evrei, ameţiţi de băutură, s-au mascat sumar şi au batjocorit răstignirea, purtându-l pe falsul Isus pe o cruce improvizată. Ei au fost văzuţi de târgoveţii creştini, arestaţi şi judecaţi, mai întâi de „Departamentul Criminalicesc” şi apoi chiar de „Domnescul Divan” al Moldovei. În mod exagerat, pentru o glumă proastă a unor beţivi netrebnici, s-a hotărât ca „patru [inculpaţi] să se omoare prin spânzurătoare, iar pe patru să se trimeată la groapa ocnei pe toată a lor viaţă”. Sentinţa s-a dat pe baza *Pravilelor împărăteşti* (*Vasilicale*, de la Sfântul Vasile cel Mare citire, secolul al IV-lea), fapta lor fiind asimilată cu „prădarea de lucruri sfinte (*hierosolie*)”, care „se pedepseşte cu moarte”. În urma unei jalbe adresate domnitorului Moldovei Mihail Sturdza de către „toată naţia evreească din acest Principat”, pedeapsa capitală a fost comutată în „ocnă pe viaţă”.

Nu este vorba de vreun tainic şi tenebros obicei al evreilor, fiind unicul caz de acest gen atestat documentar în spaţiul românesc (nu am întâlnit astfel de manifestări profanatoare nici la alte comunităţi evreieşti din Europa). De altfel, în timpul anchetei din 1836, chiar şi „târgoveţii de aice, din Târgul-Ocnei”, au dat o declaraţie – „cu

iscălituri proprii şi cu puneri de deget” – conform căreia, „afară de această întâmplare, nu urmează vreo dovadă pentru a jidovilor vinovăţie” (506).

*

De săvârşirea păcatului suprem şi de neiertat sunt acuzaţi evreii în literatura română veche şi în literatura populară: „Jidul e ucigaşul lui Cristos” (13, p. 90); sau: „Câinii de jidovi îl chinuiau [pe Isus]” (16); sau: „Jidovii s-au adunat/ Tot cu furci şi cu topoare,/ Pe Dumnezeu să-l omoare” (15, p. 72); sau: „L-au prigonit 12 jidovi tâlhari,/ Buni cărturari,/ Pe cruce l-au răstignit…” etc. (639, p. 41). În colinde, tortúrile la care „câinii de jidovi” îl supun pe Isus sunt, în linii mari, similare celor descrise de evanghelii: „Îl chinuiau cânii,/ Căpcânii/ De jidovi./ Cu spini l-au bătut,/ Faţa sfântă i-au stupit,/ Trestii sub unghii i-au vârât,/ Pe cruce l-au răstignit,/ Cuie-n palme i-au bătut,/ Cuie-n palme şi-n tălpi./ Fiul [tău, Maria] ţi-a murit/ Şi-n Rai stă de-a dreapta Domnului” (491, p. 154). În mod firesc, coroana de spini, crucificarea, evreii deicizi şi înălţarea lui Cristos la cer sunt principalele motive ale colindelor cu subiect creştin. George Coşbuc îşi aduce aminte de acest fapt în poezia sa *Noaptea Crăciunului*, scrisă în 1902: „Şi-auzi-i [pe colindători] cum se plâng acum/ De-a lumei necredinţă,/ De spin, de cruce, de Judei…/ Dar s-a deschis mormântul/ Şi Crist acum e dus în cer/ Şi judecă pământul”.

Evident, în spaţiul cultural românesc, acest motiv a fost reprezentat şi iconografic. Pe frescele bisericii ortodoxe din satul Ţichindeal (lângă Sibiu), de exemplu, realizate la începutul secolului al XIX-lea, chinurile la care este supus Cristos sunt similare celor îndurate în 1514 de răzvrătitul transilvan Gheorghe Doja (tron şi coroană înroşite în foc). Textul care însoţeşte imaginea sună astfel:

„Când au batjocorit jidovii pe Domnul Iisus Hristos”. O altă frescă prezintă „Divanu’ jidovilor” (*Sanhedrin*-ul) judecându-l pe Cristos (432). În astfel de cazuri, „jidov” (sau „jid”) este un etnonim de origine slavă, care nu avea, în sine, o conotaţie peiorativă. În unele legende populare româneşti se spunea că însuşi „Domnul Hristos a fost tot jidov” (17). Acuzaţia de deicid adusă evreului generic apare şi în zicători atestate în centrul Europei – în Polonia, de exemplu: „Mă chinuieşti ca evreii pe Isus” şi „Toţi sunt împotriva mea ca evreii împotriva lui Isus” (70, p. 177).

Mai multe legende populare româneşti au parazitat povestea evanghelică a uciderii lui Isus. Una dintre ele se referă la obiceiul înroşirii ouălor de Paşti. Iată o versiune bucovineană a acestei legende, culeasă de Simeon Florea Marian la sfârşitul secolului al XIX-lea: „Zice că într-o zi, pe când se afla Domnul nostru Iisus Hristos într-un templu şi predica cuvântul lui Dumnezeu, jidovii, cari nu-l puteau suferi şi cari îl prigoneau de un timp mai îndelungat, voiră să pună mâna pe dânsul şi să-l omoare”. Ghicindu-le intenţia, Isus ieşi din templu şi se îndepărtă. Însă jidovii l-au înconjurat şi au început să arunce cu pietre în el. „Domnul nostru Iisus Hristos însă, în loc să fugă de dânşii, rosti nişte cuvinte tainice, în urma cărora toate pietrele cari le zvârleau jidovii se prefăceau în ouă roşii.” Speriaţi de această minune, jidovii au luat-o la fugă. „Şi de atunci au început oamenii a face, spre aducere-aminte de această întâmplare, ouă roşii” (113, II, p. 131).

Conform altei legende, Sfânta Maria se îndrepta spre Ierusalim pentru a-l duce pe pruncul Isus, la 40 de zile de la naştere, la templu, „ca să i se citească rugăciunile de dezlegare”. (În calendarul creştin ortodox este sărbătoarea Întâmpinării Domnului – sau, în slavonă, *Stretenie –,* zi „cu roşu la calendar”, celebrată la 2 februarie.) Cu o zi înainte, fiind în drum spre Ierusalim, Sfânta Maria

a fost atacată de „o mulţime de jidovi […], în frunte cu Trif, unul dintre diregătorii cei mari ai Ierusalimului”, care a încercat să-l omoare pe pruncul Isus. Dar „îngerul Domnului” i-a luat minţile lui Trif, toţi evreii au fugit îngroziţi, iar Trif s-a creştinat. De atunci se ţine ziua Sfântului Trif(on) Nebunul, în fiecare an, la 1 februarie; se crede că cine nu o face şi lucrează în această zi, acela înnebuneşte (113, I, p. 176).

În fine, o altă legendă populară românească spune că, într-o seară, în timp ce Isus se afla într-o casă, jidovii – vrând să-l prindă şi să-l omoare – au înfipt o creangă verde de copac în faţa casei, ca să o recunoască a doua zi. Dimineaţa însă, era câte o creangă asemănătoare în dreptul fiecărei case şi, din această cauză, jidovii nu au putut să-l găsească şi să-l omoare pe Isus. „Pentru păstrarea acestei amintiri”, în fiecare an, în ajunul zilei de 1 mai (*Arminden*), toţi creştinii îşi înfig în faţa casei câte o ramură verde de copac (113, II, p. 315).

Tot la sfârşitul secolului al XIX-lea, poetul George Coşbuc a versificat această legendă, compunând poezia *Armingenii*, în care a inserat metafora orbirii evreilor, chiar dacă la figurat:

> Şi Dumnezeu orbit-a firea
> Ovreilor împinşi la rău,
> Încât să n-aibă nicăirea
> Vreun chip de-a făptui perirea
> Născutului din Dumnezeu (113, II, p. 315).

După cum se vede, cele trei legende populare au câteva aspecte în comun. Pe de o parte, încercarea evreilor de a-l ucide pe Isus eşuează de fiecare dată şi, pe de altă parte, toate legendele sunt etiologice. Cu alte cuvinte, legendele comentate stabilesc şi legitimează trei practici rituale, al căror prestigiu este dat de trei întâmplări diferite prin care Isus a scăpat de moartea plănuită de evrei.

Blestemul

Din cauza „infracţiunii de deicid”, portretului „evreului imaginar” i s-au adăugat alte două vicii stereotipe: mirosul urât pe care – din cauza blestemului proferat de Sfânta Maria – l-ar răspândi corpul său (vezi capitolul „Jidan murdar, jidan împuţit”) şi veşnica rătăcire prin lume, la care – conform tradiţiei populare – l-ar fi osândit prin blestem Isus Cristos însuşi (vezi capitolul „Legenda jidovului rătăcitor”).

Adevărata ispăşire a păcatului de deicid se produce pe lumea cealaltă, unde „jidovii ceia ce-au răstignit pre Domnul nostru Iisus Hristos” au parte de „un râu de foc şi întuneric mare şi viermi neadurmiţi şi smoală clocotind ca focul”, aşa cum apare descris Iadul într-o versiune românească – din secolul al XVI-lea – a legendei apocrife *Călătoria Maicii Domnului la Iad* (9, pp. 256-258), dar şi în reprezentările iconografice ale scenei Judecăţii de apoi de pe frescele bisericilor româneşti.

Unele legende şi texte apocrife sunt şi mai explicite, fixând fiecărui trib evreiesc pedeapsa corespunzătoare patimii pe care acesta i-a provocat-o lui Isus. Este cazul textului apocrif intitulat *Pentru blestemul celor douăsprezece neamuri jidoveşti*, aflat într-un miscelaneu românesc din secolul al XVIII-lea. La fel ca în tradiţia vest-europeană (4, p. 168), sunt prezentate păcatele pe care le-ar fi săvârşit fiecare dintre cele douăsprezece triburi „jidoveşti”, precum şi pedepsele veşnice la care au fost osândite, conform unei stranii aplicări a legii talionului. Jidovii din „Neamul lui Simion”, de exemplu, care „au pironit pre Isus pre cruce şi l-au încununat cu cunună de spini”, suferă „tot anul” de „dureri de cap” şi de „uscăciunea mâinilor şi picioarelor”. Cei din „Neamul lui Dan”, care au strigat la judecata lui Cristos: „sângele lui asupra noastră şi asupra

pruncilor noştri”, au „sudori mari de sânge”. Jidovii din „Neamul lui Gad”, care au împletit cununa de spini, au fost pedepsiţi să aibă „bubuoaie mari în cap, care sparg”, astfel că sângele li „să scurge pre păr şi pre barbă” ş.a.m.d. (19, II, p. 117).

La pedepse şi mai crunte a fost osândit Irod, „regele iudeilor”, „pentru omorârea pruncilor Vifleaimului şi pentru jalele maicelor” (19, II, pp. 116-117), conform unei legende apocrife cuprinse într-o *Cazanie* din 1753 (mss. BAR nr. 701). Între „cele 6 sbiciuri” la care a fost condamnat Irod, pentru încercarea de a-l omorî pe pruncul Isus, se numără: „păduchi neîncetaţi ieşiau din el ziua şi noaptea”, „pialea şi carnea despre trupul lui toată căzu gios”, „foamea-l cuprinse, de şi zua şi noaptea el vrea tot mânca şi saţiu nu avea”, „îi putrezi tot trupul” etc.

Prescrierea crimei

În termenii lui Ioan Hrisostomul (sfârşitul secolului al IV-lea), din cauza „odioasei ucideri a lui Hristos”, pentru evrei „nu este posibilă nici mântuirea, nici indulgenţa, nici iertarea” (121, p. 46). În Evul Mediu însă, acuzaţia de deicid începuse deja să-şi cam tocească colţii. Sigur că evreul generic era urât în continuare din aceeaşi cauză, dar acesta era cumva un evreu abstract, un „evreu imaginar”. Creştinului medieval îi era mai dificil să-l urască cu patimă pe „evreul real” – contemporan şi concitadin cu el – pentru o execuţie, fie şi a lui Cristos, înfăptuită de „evreul imaginar” cu o mie sau o mie cinci sute de ani în urmă. Se pare că, după un mileniu şi jumătate, chiar şi „crima crimelor”, uciderea lui Dumnezeu, începea să se prescrie. Deicidul devenea istorie, dacă nu chiar legendă. Pentru a fi absolviţi de acuzaţia de deicid, evreii din Spania susţineau diverse legende conform cărora strămoşii lor nu au

avut nimic de-a face cu crucificarea, fie că veniseră în Peninsula Iberică înaintea răstignirii, fie că făcuseră parte dintr-un trib iudaic care se opusese crucificării lui Isus (455, II, p. 166).

În secolele XV-XVI, unii renascentişti creştini învăţau ebraica şi studiau *Cabbala*. La începutul activităţii sale reformatoare – pe vremea când scria lucrarea *Das Jesus Christus eyn geboren Jüd War* (*Isus Cristos a fost evreu prin naştere*, 1523) –, Martin Luther spera în convertirea în masă a evreilor şi credea că persecuţiile împotriva lor îi îndepărtează de creştinism. Calvin era considerat „iudaizant", iar reformaţii calvini – fiind şi ei persecutaţi şi prigoniţi de catolici – îi priveau pe evrei cu empatie. În aceste condiţii, sumar sugerate, nu este de mirare faptul că, în 1710, preotul calvin Jacques Bosnage a publicat, în toleranta Olandă, prima carte de *Istoria evreilor* care nu era scrisă de pe poziţii iudeofobe. Acelaşi teolog a publicat un alt volum, nu întâmplător intitulat *Tratat de toleranţă universală*, în care îndrăznea să formuleze o întrebare de neimaginat până atunci: „Cei care au strigat «Crucificaţi-l, crucificaţi-l!» au fost pedepsiţi, templul lor distrus, oraşul, de asemenea, de ce toate generaţiile de după ei să fie considerate vinovate?" (63, p. 195). Este epoca în care iudeofobia motivată teologic făcea loc celei motivate economic şi, respectiv, biologic (rasial). În acelaşi secol XVIII, Voltaire îi acuza pe evrei nu pentru că l-au omorât pe Isus, ci pentru că i-au dat naştere. Similar proceda Nietzsche la sfârşitul secolului al XIX-lea (*Genealogia moralei*, 1887) (598, p. 268).

Totuşi, au trebuit să treacă două secole şi jumătate de la interogaţia, mai mult sau mai puţin retorică, a preotului J. Bosnage pentru ca Biserica – principala acuzatoare a evreilor ca „popor deicid" – să facă şi ea un pas istoric, un gest cu uriaşă valoare simbolică. În documentul (*Nostra Actate*) adoptat de Al doilea Conciliu ecumenic de

la Vatican (1962-1965), principalul cap de acuzare rămâne ca atare: „autorităţile iudeilor şi adepţii lor L-au dus pe Cristos la moarte”, dar se admite că „totuşi, cele săvârşite în timpul Patimii Lui nu pot fi imputate nici tuturor evreilor care trăiau pe atunci, fără deosebire, nici evreilor de azi”. Responsabilii pentru infracţiunea de deicid rămân în principiu aceiaşi, dar numărul lor se reduce simţitor. În plus, Conciliul declară că „evreii nu trebuie prezentaţi nici ca respinşi de Dumnezeu, nici ca blestemaţi, ca şi cum acest lucru ar decurge din Sfânta Scriptură”. Ca atare, „Biserica îşi aminteşte de patrimoniul pe care îl are în comun cu evreii şi, îndemnată nu de motive politice, ci de iubire religioasă, evanghelică, deplânge urile, prigonirile şi toate manifestările de antisemitism îndreptate în orice vremuri şi de către oricine împotriva evreilor” (132).

Dar antisemiţii înrăiţi refuză să facă acest pas. În anii ’90, revistele româneşti de extremă dreaptă perpetuează acelaşi tip de retorică ieftină a anilor ’30: „Evreii sunt vinovaţi de răstignirea lui Iisus” (*Mişcarea*, nr. 6, 1994), fiind „un popor deicid” (*România Mare*, 27 august 1993). Iată ce scrie, la rândul său, C.V. Tudor, preşedintele Partidului România Mare: „Îl iubesc prea mult pe Isus Cristos ca să nu mă gândesc în fiecare zi cine L-a batjocorit, cine L-a scuipat, cine L-a lovit cu pietre, cine L-a ridicat pe cruce şi L-a bătut în cuie. Evreii au făcut asta. Evreii de acum 2 000 de ani şi evreii dintotdeauna” (*România Mare*, nr. 356, 1997). Însăşi ultima remarcă (acuzarea de deicid a „evreilor dintotdeauna”, deci şi a „evreilor de azi”) arată că politicianul este conştient de fenomenul de erodare a urii populare de care aminteam mai sus. Şi intelectualii de extremă dreaptă din anii ’30 erau îngrijoraţi de prescrierea vinii evreilor „de atunci”: „Crima săvârşită pe Golgota – scria Nichifor Crainic – e de atunci încoace substanţa otrăvită a *Talmudului*. Căci talmudismul e cultul urii

împotriva lui Iisus Hristos" (articolul „Rasă şi religiune", 1936). Ura faţă de „ucigaşii lui Isus" trebuie realimentată mereu: „E pofta paranoică de dominare, de subjugare, de şantaj, de ilustrare a primului slogan fascist din istoria umanităţii: Evreii sunt poporul ales de Dumnezeu. Pentru ce merite sau misiuni o fi fost ales? Pentru a-l pălmui, şi scuipa, şi biciui, şi răstigni pe Mântuitor?" (*România Mare*, nr. 191, 1994). La rândul său, publicistul Ion Cristoiu a reluat şi el teza vinovăţiei evreilor de a-l fi ucis pe Isus, într-un editorial al ziarului pe care îl conducea (*Azi*, 28 aprilie 2000).

Ca un nou profet al Apocalipsei, Corneliu Vadim Tudor anunţa pogromuri antievreieşti la sfârşitul mileniului: „Simt că intoleranţa barbară a unor evrei poate determina reacţii foarte dure în aceşti 4 ani care ne despart de pragul mileniului". De altfel, chiar susţinătorii acestui „mântuitor al neamului" îi cer, în versuri pline de simţire patriotică, să treacă la aplicarea „purificării etnice" şi a „soluţiei finale": „Să trăiţi întru mulţi ani,/ Să ne scăpaţi de ţigani,/ De unguri şi de jidani […]/ Pe aceştia să-i stârpim/ Printr-un TRIBUN ca Vadim,/ Cu acesta preşedinte/ Ţara merge înainte" (*România Mare*, nr. 444, 1999; *cf.* 608, p. 224). C.V. Tudor se vede pe sine ca un al doilea Mesia, trimis de divinitate să-l apere pe primul Mesia de evreii ucigaşi: „Bunul Dumnezeu are un plan cu mine şi anume să le aduc aminte [evreilor] că nu-l pot răstigni la infinit pe Isus Christos" (*România Mare*, nr. 302, 1996). Nu e nici primul, nici ultimul care îi persecută pe evrei în numele unei misiuni divine. Hitler zicea cam acelaşi lucru, chiar dacă nu în numele unui Isus iudeu, ci al unui Dumnezeu incert: „Sunt încredinţat că acţionez în concordanţă cu dorinţa Creatorului atotputernic. Respingându-i pe evrei, lupt pentru lucrarea lui Dumnezeu" (*Mein Kampf*, 1923; *cf.* 267, p. 639).

Mi se pare evident că demagogi de teapa lui C.V. Tudor nu cred în balivernele pe care le

îndrugă şi că folosesc câteva clişee în scopuri strict electorale (vezi nota ***863***). Dar sunt îngrijorătoare tocmai supravieţuirea în imaginarul colectiv a acestor clişee, rezistenţa lor la erodare, faptul că genul acesta de discurs mai poate atrage astăzi milioane de voturi. Acest „creştin lucid şi cinstit" (cum se autodefineşte C.V. Tudor) a fost votat de 32% din electoratul care s-a prezentat la vot la alegerile prezidenţiale din 10 decembrie 2000. Este probabil că ponderea mare în opţiunile votanţilor nu a avut-o atât retorica visceral antisemită din revista *România Mare*, cât demagogia populistă practicată de C.V. Tudor. „Dar chiar dacă aşa stau lucrurile – conchide Leon Volovici –, indiferenţa electoratului la mesajul violent antisemit şi xenofob nu e mai puţin gravă şi ar trebui să fie un semnal de alarmă…" (583).

Un sondaj de opinie realizat în Germania anului 1992 arată că 4% dintre subiecţi consideră că vinovaţi de moartea lui Isus ar fi „evreii în general" (adică, în termenii lui C.V. Tudor, „evreii dintotdeauna"). Alţi 15% dintre germani (26% dintre catolicii germani) cred că această culpă o poartă doar „evreii de atunci" (582, p. 205). În urma unui sondaj de opinie realizat în Ungaria în 1994, s-a constatat că aproape o treime dintre persoanele anchetate îi consideră pe evrei vinovaţi de deicid. O vină care nu poate fi nici uitată, nici iertată. Astfel, 26,6% dintre ungurii anchetaţi au răspuns că sunt total sau parţial de acord cu faptul că „crucificarea lui Isus este un păcat pentru care evreii nu pot fi iertaţi" (250, p. 26). Aceeaşi părere a fost împărtăşită de 29% dintre românii chestionaţi în 2003. În cadrul aceluiaşi sondaj de opinie, realizat în România de Gallup Organization, 36% dintre subiecţi au fost total sau parţial de acord că „suferinţa poporului evreu este o pedeapsă de la Dumnezeu", deci un blestem divin (846, p. 39). Este foarte probabil că în alte ţări foste comuniste din Europa Centrală şi de Est

situaţia e şi mai îngrijorătoare. Îmi bazez afirmaţia pe rezultatele unui alt sondaj de opinie, realizat în ianuarie 1991 de American Jewish Committee. Sondajul a încercat să pună în evidenţă – printr-o examinare comparativă – atitudinile faţă de evrei afişate de polonezi, unguri, cehi şi slovaci imediat după încheierea „războiului rece". Una dintre concluziile acestei analize sociologice este următoarea: „În Polonia există sentimente mai negative faţă de evrei decât în Cehoslovacia sau în Ungaria. În general, Cehoslovacia se clasează a doua în această privinţă, iar în Ungaria se manifestă cele mai slabe sentimente antievreieşti" (251, p. 1). Ulterior, situaţia s-a deteriorat în Ungaria. Sociologul András Kovács a măsurat creşterea gradului de antisemitism în Ungaria anilor '90 (496*)*.

2. Hagiocid

Sfântul Ioan cel Nou

Pentru spaţiul carpato-danubiano-pontic, cel mai interesant exemplu de hagiocid este martiriul Sfântului Ioan cel Nou, eveniment care a avut loc la Cetatea Albă (sau, după alte interpretări, la Kerci; *cf.* ***804***), în prima jumătate a secolului al XIV-lea: prin anul 1300, după Nicolae Cartojan, în jurul anului 1320, după episcopul Melchisedec, sau în anul 1330, după Nicolae Iorga.

În 1402, Alexandru cel Bun strămuta de la Cetatea Albă la Suceava moaştele Sfântului Ioan cel Nou. Tot cam atunci, din porunca aceluiaşi domnitor, monahul Grigore Ţamblac, „prezbiterul marii biserici a Moldovlahiei", redacta în limba slavonă *Mucenicia Sfântului Ioan cel Nou*. Iată-i pe scurt legenda: din cauza uneltirilor unui căpitan de corabie – catolic („de eres latin") şi probabil

genovez („frânc”) –, negustorul creştin-ortodox Ioan din Trapezunt intră în conflict religios cu mai-marele Cetăţii Albe (vreun urmaş al hanului tătar Nogai, ucis în 1299). Acesta îl provoacă la o dispută teologică publică, cerându-i lui Ioan să se lepede de credinţa creştin-ortodoxă şi să adopte religia păgână. Ioan refuză şi este bătut şi torturat. Printre altele, este legat de coada unui „cal neînvăţat” şi târât prin toată cetatea. „Iară când cel ce târa pe suntul a ajuns între locuinţele jidovilor [în original, *iudeiskaia jilişcia*], chiuiau jidovii, întorcându-şi feţele şi cu cele ce se aflau în mâinile lor aruncau asupra suntului, producând chicote fără de rânduială şi absurde. Iară unul dintre ei, alergând în casă şi scoţând o sabie, a ajuns pe suntul şi îndată i-a tăiat cinstitul lui cap şi aşa, deslegând şi restul trupului, l-au lăsat la un loc cu capul, zăcând dispreţuit şi nici unul dintre cucernici [= creştini] neîndrăznind a se atinge de dânsul” (78, p. 96).

Pe timpul nopţii, deasupra trupului lui Ioan s-au arătat lumini şi trei îngeri „cu chip de lumină”. Crezând că au venit credincioşii creştini să-l îngroape, „unul dintre iudei” – un „pui al viperelor” – a vrut să tragă cu arcul, dar „un stâlp de foc s-au întărit din cer deasupra trupului suntului”, astfel că evreul a rămas înţepenit, cu arcul în mână, până dimineaţa. Finalul este clasic: văzând aceste minuni, evreii se dau botezului (***95***).

Martiriul Sfântului Ioan cel Nou (frescă, Mănăstirea Voroneţ, 1547, detalii)

Legenda s-a bucurat de un mare succes în Moldova. În 1547, de exemplu, ea a fost detaliat reprezentată pe frescele bisericii Voroneţ (faţada sudică). În 1534, inspirându-se din opera lui Grigore Ţamblac, arhimandritul Teodosie de la Mănăstirea Neamţ a redat în slavonă un *Cuvânt*

panegiric al sfântului şi cinstitului mare mucenic Ioan cel Nou, text care, în secolele următoare, a fost adesea tipărit.

Legenda a pătruns şi în *Vieţile sfinţilor*, fiind reluată de Varlaam, mitropolitul Moldovei, în *Cazania* din 1643. Varlaam preia versiunea lui Grigore Ţamblac de la începutul secolului al XV-lea, dar aduce în legendă actualizări specifice pentru mijlocul secolului al XVII-lea: nu mai este vorba de tătari, ci de turci; mai-marele lor este numit „Cadiu"; disputa teologică este între islamism şi creştinismul ortodox etc. Iată cum sună cel mai important episod al legendei în limba lui Varlaam: „Iară cumuşi trecea trăgând svântul pre o uliţă jidovască, striga Jidovii cu râsuri şi cu ocări pre svântu şi cine cu ce se afla având în mâni, cu aceea arunca într-însul. Râsuri şi hihote făcea. Iară unul dintr-înşii cursă în casă şi zmulsă o sabie, şi deaca agiunsă pre svântul, îndată tăe cinstit capul lui" (96, pp. 456-457).

În fine, ca şi în cazul legendei „jidovului rătăcitor", s-a găsit un ţârcovnic în secolul al XIX-lea care a versificat această legendă, din care redau un scurt fragment:

Dup'aceia te-au legat	Sfântul tău trup ţi-l bătea
De un cal neînvăţat,	Râsuri, hohote făcea.
Prin cetate te-au târât	Iar unul [= un jidov] mai blestemat,
Şi sfântul trup ţi-au zdrobit.	O sabie au luat,
Creştinii ce te vedea	Sfântul tău cap ţi-au tăiat
Obidă mare avea,	Şi de trup te-au dezlegat

Iară jidovii spurcaţi	Şi-ai rămas părăsit
Şi spre tot răul plecaţi	De nimenea socotit (81).

De data aceasta, ştim exact când, unde şi cine a „izvodit” aceste stihuri: „decât toţi mai păcătosul” crâsnicul Picu Pătruţ, din Săliştea Sibiului, la 1842.

Simeon Florea Marian (141) şi, după el, Tudor Pamfile (112) au refăcut istoria şi legenda Sfântului Ioan cel Nou de la Suceava, numit „Sf. Ioan de vară” şi serbat la 24 iunie (înlocuind astfel importanta zi a Naşterii Sfântului Ioan Botezătorul), spre deosebire de „Sf. Ioan de iarnă”, ţinut la 7 ianuarie. El a devenit „Patronul Bucovinei”, dar era celebrat – prin pelerinaje în masă la Suceava – de toţi creştinii, din toate regiunile din jur: Basarabia, Moldova, Transilvania, Maramureş, Galiţia, Podolia, Ucraina subcarpatică etc. (141, p. 128).

De asemenea, cei doi folclorişti români au prezentat tradiţiile populare, credinţele şi minunile care sunt puse pe seama sfântului. În aceste legende populare româneşti pot fi decelate câteva mitologeme, care se regăsesc şi în alte poveşti hagiografice, mai ales în cele legate de viaţa lui Isus. Şi asta nu numai pentru că viaţa lui Isus a reprezentat modelul suprem al vieţii sfântului creştin, dar şi din cauză că – pentru mentalitatea creştină – evreul deicid a fost modelul evreului hagiocid.

Imaginea „jidovilor” batjocorindu-l pe Sfântul Ioan („producând chicote fără rânduială şi absurde”, la Grigore Ţamblac, sau „striga jidovii cu râsuri şi cu ocară pe svântu. […] Râsuri şi hihote făcea”, la Varlaam, sau „râsuri, hohote făcea”, la Picu Pătruţ) este preluată din cunoscutele episoade evanghelice în care evreii îl batjocoresc pe Isus: „Iar căpeteniile poporului îşi

făceau râs de Isus. […] Râdeau de el şi ostaşii” (*Luca* 23, 35-36).

„Jidovul” care păzeşte corpul neînsufleţit al Sfântului Ioan cel Nou şi care înţepeneşte când vrea să tragă cu arcul în îngerii veniţi să-l înalţe pe sfânt la cer îşi are echivalentul în legendele populare româneşti referitoare la învierea lui Isus: „jidovii” care păzesc corpul Mântuitorului împietresc atunci când vor să arunce cu pietre în „îngerul Domnului”, venit să-l învie pe Isus. „Şi de atunci păzitorii, cari au fost puşi de jidovi ca să păzească mormântul lui Isus Cristos, stau şi astăzi împietriţi lângă mormântul acestuia” (113, II, p. 132). Similar, „jidovii” veniţi să-l aresteze pe Isus au fost „a-morţiţi”, adică „fură ca neşte morţi” (96, p. 76), ca şi cei cei puşi să-l păzească pe Sfântul Petru în închisoare (113, I, p. 170).

Sfântul Gheorghe şi alţi sfinţi

Un alt motiv mitic destul de uzual este modul în care evreii îl omoară pe Sfântul Ioan cel Nou: legându-l de „un cal neînvăţat [= sălbatic]”. Asemănător se întâmplă lucrurile într-o legendă populară bucovineană referitoare la „muncile” Sfântului Gheorghe: „Zice că jidovii aveau foarte mare ciudă pe Sf. Gheorghe, fiindcă era creştin şi sfânt. De aceea nu o dată căutară ei toate chipurile şi mijloacele, cum ar putea pune mâna pe dânsul ca să-i curme firul vieţii”. După ce l-au prins, l-au pus să le binecuvânteze sinagoga („casa în care se închinau jidovii”), dar Sfântul Gheorghe a sfinţit-o cu „cădelniţa pe care i-a dat-o Dumnezeu din cer”, astfel că au fost alungate toate „duhurile necurate” care zăceau în ulcelele înşirate pe pereţii templului. „Jidovii, văzând aceasta, se sfătuiră de ce moarte să moară Sf. Gheorghe. Şi în urmă se hotărâră: să fie legat cu picioarele de picioarele dinapoi ale unui cal sălbatic, şi apoi să dea drumul calului.”

Imaginea hagiocidului pare identică cu cea din legenda Sfântului Ioan cel Nou, dar un element al ecuaţiei mitice este diferit şi el va răsturna cu totul ecuaţia însăşi. Spre deosebire de Sfântul Ioan cel Nou, care este negustor din Trapezunt, Gheorghe este un „sfânt militar". El este soldat în armata romană şi, ca atare, este „deprins a umbla cu caii". Prin urmare, „în loc să-l lege jidovii de picioarele calului", Sfântul Gheorghe „se aruncă cât ai bate din palme pe cal, şi de acolo înainte: noroc şi sănătate, lasă pe jidovi cu buzele umflate şi cu gura căscată" (113, II, p. 300).

Cu toate că legendele populare româneşti reţin unele elemente cu caracter istoric – şi anume că Sfântul Gheorghe a fost un soldat creştin în armata anticreştinului „împărat Vicleţian [= Diocleţian]" (113, II, p. 298) –, alte aspecte sunt înlocuite cu clişee. De exemplu, Gheorghe nu este martirizat de romani, ci de jidovi – cei care „l-au ucis şi pe Isus".

Faţă de legenda bucovineană comentată mai sus, cea culeasă în Oltenia este oarecum diferită, dar cei care doresc moartea sfântului sunt mereu aceiaşi: Gheorghe „a fost un ostaş cu calul vânăt", care îi „bătea pe jidovi" şi „nu se închina la zeii lor"; de aceea „ei l-au aruncat într-o groapă cu var nestins" (56, p. 283).

Tot pe seama jidovilor se pune încercarea de a-i ucide pe unii dintre apostoli: Petru, Iacob, Filip etc. (113, I, p. 169, şi II, p. 316). Pe apostolul Filip, zice o legendă populară românească, „voiau iudeii să-l decapiteze precum au fost decapitat pre apostolul Iacob" (113, II, p. 319). Conform istoricilor antici evrei Josephus şi Hegesippus, apostolul Iacob, „fratele lui Isus" – devenit episcopul „iudeo-creştinilor" din Ierusalim –, nu a fost decapitat, ci aruncat din înaltul Templului şi omorât cu bâtele, în anul 62 e.n. Un *Cronograf* românesc, tradus din greceşte în secolul al XVII-lea, preia acest *modus operandi*: „În zâlele lui

Neron, văzând jidovii la Ierusalim pre sveatâi Iacov, brata bojiia [= fratele Domnului], că vesteaşte numele lui Dumnezău […], i-au început a-i purta pizmă. Şi cum l-au ştiut că iaste în besearecă, aşia l-au împresurat jidovii şi l-au aruncat de pre aripa besearicii gios şi acolo l-au omorât" (497, p. 173).

Mentalitatea tradiţională, care ignoră dimensiunea istorică a faptelor, în sensul că nu operează cu ea, ci doar cu cea mitică, atribuie hagiocidul nu numai evreului neotestamentar, dar şi celui contemporan. Declaraţia (din urmă cu doar vreo două decenii) a unui ţăran din sud-estul Poloniei nu este doar comică, ci şi definitorie pentru acest tip de gândire: „Am citit în *Breviar* că, înainte de război [= al doilea război mondial], evreii îi torturau pe sfinţi. Îi înjunghiau, le aruncau corpurile la câini" (70, p. 152).

Sfânta Maria

Tot aici trebuie comentate legendele referitoare la *Adormirea Maicii Domnului*. Sursa acestora nu este *Protoevanghelia lui Isus*, cum eronat a indicat istoricul de artă Victor Ieronim Stoichiţă (11, p. 178), ci un alt text apocrif, şi anume *Adormirea preasfintei Născătoare de Dumnezeu*. Această evanghelie apocrifă, atribuită apostolului Ioan, datează din secolul al V-lea (cu o versiune gnostică anterioară) şi s-a bucurat de o mare răspândire, mai ales în spaţiul bizantin. Cercetătorii cred că originea acestui text este fie legenda veterotestamentară a lui Uza, cel omorât de Iehova pentru că a îndrăznit să atingă cu mâna chivotul legii (II *Samuel* 6, 1-8), fie povestea neotestamentară a lui Saul, cel orbit de Isus pentru că i-a prigonit pe creştini (*Faptele apostolilor* 9, 1-18) (478).

Iată episodul care mă interesează acum din evanghelia apocrifă. Când „a sosit ziua ieşirii ei [=

a Maicii Domnului] din această lume şi a suirii la ceruri", toţi apostolii (inclusiv cei care muriseră deja) au fost transportaţi în mod miraculos la Betleem şi apoi la Ierusalim, la casa în care zăcea Maria. „Iudeii şi preoţii lor au luat lemne şi foc şi voiau să aprindă casa în care se afla Maica Domnului cu apostolii", pentru a arde corpul Sfintei Marii şi pentru a-i omorî pe apostoli. Dar, „când iudeii ajunseră la uşă, o pălălaie mare, stârnită de un înger, ieşi dinăuntru şi arse o mulţime de iudei […]. Atunci se făcu o schismă în rândul iudeilor şi mulţi crezură în numele Domnului nostru Isus Cristos datorită minunilor săvârşite".

Adormirea Maicii Domnului, icoană românească din secolul al XVIII-lea; în registrul inferior este reprezentat evreul Iefonias cu mâinile tăiate de un înger

După ce sufletul Sfintei Marii s-a ridicat la ceruri, „cei doisprezece apostoli i-au aşezat trupul cinstit şi sfânt într-un sicriu. […] Dar iată că, pe când o ridicau ei, un iudeu pe nume Iefonias, vânjos la trup, se repezi asupra sicriului [ca să-l dărâme]. Atunci un înger al Domnului îi reteză

amândouă braţele din umeri, cu o sabie de foc, lăsându-le să atârne în aer, pe lângă sicriu". În faţa acestei minuni, Iefonias strigă: „Sfântă Maria, care l-ai născut pe Cristos, Dumnezeul, milueşte-mă! […] Şi îndată braţele, care atârnau pe lângă sicriul stăpânei, s-au întors şi s-au lipit de trupul lui Iefonias. Iar el a crezut şi l-a slăvit pe Cristos, Dumnezeu născut din Maria" (105, pp. 245-261).

În versiunile ulterioare ale legendei – fie ele culte (*Minunile Maicii Domnului*, *Minee* pe luna august etc.), fie populare –, evreii care încearcă împreună cu Iefonias să răstoarne catafalcul pe care zăcea adormită Sfânta Maria sunt şi ei pedepsiţi: „[Jidovii] ce vorbiră amuţiră şi cei ce se uitară orbiră". Beteşugul lor, ca şi cel al lui Iefonias, este vindecat de Sfânta Maria după ce evreii trec la „dreapta credinţă": „Jidovii păgâni începură atunci unul după altul a se boteza. Şi care cum se boteza scăpa de boala de care era cuprins. Şi aşa, în ziua aceea s-au botezat şi încreştinat mai multe mii de jidovi păgâni" (legendă populară bucovineană; *cf.* 142, pp. 306-308).

În unele texte româneşti vechi, numele iudeului orbit este Ofona, în loc de Iefonias. În textul *Întrebări şi răspunsuri* (mss. BAR 3806, din 1748), tradus din slavonă, se pune întrebarea: „Cum au fost numele Jidovului celui ce să apropia să să atingă de sicriul Précistii să-l răstoarne, şi-i tăe Arhanghelul mâinele?". Iar răspunsul este: „Ofona" (648).

Semnificativ este faptul că într-una din legendele populare cu acelaşi subiect, publicată de Simeon Florea Marian, jidovul care încearcă să „năruiască năsălia" Sfintei Marii îşi pierde numele neutru de Iefonias şi capătă unul cu conotaţii extrem de negative: „un jidov cu numele de Iuda, un urmaş de a lui Iuda Iscarioteanul, care a vândut pe Isus Cristos" (142, p. 306). Din nou, evreul hagiocid calcă pe urmele evreului deicid.

*

În orice caz, prezenţa evreilor în biserică la catafalcul unui mare sfânt sau al unui mare ierarh al creştinătăţii a devenit simptomatică. Mai ales atunci când „jidovii" nu vin să răstoarne năsălia, ci să i se închine. Pentru a arăta, de exemplu, cât de iubit a fost mitropolitul Veniamin Costachi, cronicarul notează că, la moartea acestuia (în 1846), nu au plâns doar târgoveţii creştini, ci chiar şi evreii: „jidovii săraci au năvălit şi intrat în biserică, sărutându-i năsălia" (143, p. 146). Este drept că, în 1803, la Iaşi, preotul Veniamin Costachi (viitorul mitropolit) îi adăpostise în biserică pe evrei pentru a-i scăpa de furia pogromului declanşat în urma învinuirii lor de practicare a omorului ritual.

Similar s-au produs lucrurile la Cernăuţi, în 1926, la moartea episcopului creştin Vladimir de Repta. Cu acest prilej, „comunitatea evreiască şi instituţiile sale – scria ziarul *Ostjüdische Zeitung* – au arborat drapelul în bernă". Când cortegiul funerar s-a oprit în faţa sinagogii, şef-rabinul dr. Mark a rostit solemn în ebraică: „În faţa acestui sfânt Templu, împodobit şi luminat în cinstea ta, în faţa sulurilor pe care, în timpul războiului, le-ai luat sub scutul tău atunci când au fost ameninţate cu profanarea, îţi transmit salutul evreimii din Cernăuţi, care te-a respectat şi te-a iubit" (338).

De asemenea, nici imaginea simetric răsturnată nu era exclusă în spaţiul românesc. De pildă, imaginea unui „călugăr [creştin-] ortodox, făcând elogiul funebru la moartea unui rabin evreu" (328, p. 4; *cf.* 326, p. 281).

*

Nu mă voi ocupa acum nici de evoluţia şi răspândirea în timp a motivelor mitice care

compun legenda apocrifă *Adormirea Maicii Domnului*, nici de posibilele influenţe – din zona cultă sau din cea folclorică – suferite probabil de motivul „mâinilor tăiate şi crescute la loc”. Au făcut-o alţii, înaintea mea: Moses Gaster (20, pp. 281-287), Nicolae Cartojan (19, II, pp. 141-159), Dumitru Stănescu (144), Val Cordun (832, pp. 265-272) şi, mai recent, Ioan Petru Culianu (145, pp. 44-46).

Cert este faptul că apocriful *Minunile Maicii Domnului* a fost – aşa cum a constatat Nicolae Cartojan – „unul din textele cele mai citite, nu numai în lumea mănăstirilor şi a clerului, dar şi printre marii boieri” (19, II, p. 153). Legenda *Adormirea Maicii Domnului* a pătruns în conştiinţa populară românească, în cursul secolului al XIX-lea, prin minee, din care preoţii obişnuiau să citească legenda apocrifă în biserică, după slujbă, la 15 august, când se sărbătorea ziua Adormirii Maicii Domnului („Sfânta Maria Mare” – sărbătoare mare, „cu roşu la calendar”, pentru toată creştinătatea).

Nu numai povestea, dar şi reprezentarea iconografică a evreului cu mâinile tăiate, înconjurat de apostoli în faţa catafalcului Sfintei Marii, l-a impresionat pe ţăranul român. Acest motiv iconografic s-a bucurat de un mare succes, fiind reluat frecvent atât pe icoane de lemn (145, fig. 7-11), cât şi pe fresce ale bisericilor din Ţările Române (146, p. 100), inclusiv pe cele ale bisericii din Curtea de Argeş. *Erminiile* bizantine şi post-bizantine (inclusiv cea a lui Dionisie din Furna) păstrează reprezentarea vizuală în coordonatele legendei apocrife: „Maica Domnului zăcând fără suflare pe un pat, cu mâinile încrucişate pe piept […] şi un iudeu dinaintea patului, cu mâinile tăiate şi mâinile acestea atârnate de pat, şi în faţa lui un înger cu sabia afară din teacă […], iar în jur ceilalţi apostoli şi sfinţi episcopi” etc. (11, p. 179).

Aşa cum a observat o cercetătoare a artei bizantine, prima secvenţă a acţiunii (încercarea lui Iefonias de a răsturna catafalcul) este presupusă, cea de-a doua secvenţă (sancţionarea profanatorului) este reprezentată iconografic, iar secvenţa a treia (creştinarea evreului şi vindecarea mâinilor) lipseşte complet, nefiind nici măcar sugerată. „Nimic nu sugerează posibilitatea convertirii evreului şi, în final, de a-i fi ridicată sancţiunea. Intenţia [motivului iconografic] este, în mod evident, negativă." Dar aceeaşi cercetătoare subliniază faptul că în iconografia bizantină, spre deosebire de cea occidentală, nu este folosit nici un element care să-l valorizeze negativ sau caricatural pe Iefonias, cu toate că – din punct de vedere teologic – personajul era predestinat acestui tip de tratament (136, pp. 81-83 şi 109). Este o constantă lăudabilă a iconografiei creştin-ortodoxe.

Sfânta Vineri

Într-o colindă populară moldovenească, Sfânta Vineri se plânge lui Dumnezeu că evreii lui Irod, din „cetatea Iordanului", nu numai că „nu s-au dat botezului", dar au şi torturat-o:

> Pe mine prinsu-m-au,
> Prinsu-m-au, legatu-m-au,
> Cu cuţit tăiatu-m-au,
> În cazan băgatu-m-au,
> Şi trei zile fiertu-m-au,
> Numa-n ceară şi răşină,
> Apoi strecuratu-m-au,
> În gard aruncatu-m-au (491, p. 313).

Similar, într-o baladă populară cu mai multe variante culese în Oltenia, Sfânta Maria şi Sfânta Vineri aflate în Rai se plâng lui Dumnezeu că necredincioşii le chinuie:

Cu apă ne opăreşte
Cu ace ne-mboldeşte
Inimioara ne-o topeşte.

Dumnezeu îi cere Sfântului Ilie să se înarmeze cu săgeţi (fulgere) şi să-i prăpădească pe jidovi. Sfânt aprig şi excesiv în imaginarul popular românesc, care a preluat o parte dintre atributele unui arhaic zeu al furtunii, Sfântul Ilie trece la executarea unui fel de „soluţie finală”:

Jidovii că-i prăpădea,
Numai unu că-mi scăpa.

Singurul evreu care supravieţuieşte etnocidului se ascunde „subt aripa Domnului”. Dumnezeu îl roagă pe Sfântul Ilie să-l ierte, ca să nu dispară tot neamul evreiesc:

Mă Ilie, dumneata,
Doar pe ăsta l-o-ai ierta,
Că le perdem sămânţa!

Sfântul Ilie refuză să se conformeze rugăminţii şi trage cu fulgerul în ultimul jidov, dar îl nimereşte pe Dumnezeu în aripa cu care acesta îl proteja. Dumnezeu îl blestemă pe Ilie să i se usuce mâna dreaptă, pentru ca Sfântul să nu mai aibă atâta putere la fulgerat şi la tunat:

Mâna dreaptă i-o lua
Şi pe-a stângă i-o lăsa (147, pp. 301-302).

Acesta este un loc comun în mitologia populară românească, dar cauza sancţionării Sfântului Ilie este, de regulă, alta. Şi structura cântecului epic comentat este uzuală (vezi colinda tip „Furarea astrelor”; *cf.* 14, pp. 15-62), dar resortul care pune în mişcare scenariul mitic este diferit. De regulă, în

cadrul acestui tip de scenariu, războiul se poartă între Sfântul Ilie şi demonul Iuda. Din nou, „jidovii" sunt asociaţi sau echivalaţi cu Iuda. Textul este atestat şi în formă de colindă – culeasă de G. Dem. Teodorescu în a doua jumătate a secolului al XIX-lea –, unde cei care o chinuie pe Sfânta Vineri (singură, de data aceasta) sunt evreii din „Cetatea Irodului", care „nu s-a dat botezului" (20, pp. 255-256).

3. Iconocid

Profanarea ostiei, a crucii şi a bisericii

Una dintre metodele sigure de reactualizare a deicidului era inculparea evreilor pentru „uciderea" unui substitut simbolic al lui Isus: fie profanarea ostiei (învinuire tipică adusă evreilor din Occidentul medieval), fie profanarea reprezentării iconografice a lui Isus. În ambele cazuri se considera că este vorba de ipostaze ale deicidului, pentru că – din punctul de vedere al dogmei creştine – ostia şi icoana nu simbolizează, ci chiar sunt *Corpus Domini*. În toate cazurile, din ostia călcată în picioare, din crucifixul înţepat sau din icoana înjunghiată ţâşneşte sânge – simbolul vieţii. După cum relatează Evanghelia, la fel s-ar fi întâmplat şi la moartea lui Cristos: „Şi venind la Isus, au văzut că murise […]. Dar unul dintre ostaşi l-a împuns cu suliţa în coastă şi a ieşit numaidecât sânge" (*Ioan* 19, 33-34). Este un alt fel de a spune că Isus continuă să fie viu, chiar şi după ce „şi-a dat duhul".

O legendă medievală spaniolă relatează fapta unui evreu din Toledo, care – vrând să se răzbune pe creştini – ar fi uns cu venin imaginea din biserică a Mântuitorului crucificat. Când o bătrână creştină s-a apropiat să-i sărute picioarele, Isus şi

le-a retras în mod miraculos. Furios, evreul a smuls imaginea lui Cristos de pe perete, a profanat-o şi a ascuns-o într-o grămadă de gunoi. A doua zi însă, creştinii din Toledo au observat o mirifică dâră de sânge scurs din imaginea lui Isus. Urmele de sânge i-au condus la locul ascunzătorii, acoperit de un halou de lumină. Evreul profanator, zice legenda, a fost prins şi lapidat de comunitatea creştină a oraşului (863, p. 77).

În prima jumătate a secolului al XI-lea, la Roma, „un ciclon teribil" a fost motivat de faptul că, în „Vinerea Sfântă", „evreii din sinagogi erau pe cale să profaneze imaginea crucifixului". Anchetând cazul, papa Benedict „îi condamnă pe autorii acestei mârşăvii la pedeapsa capitală". „Imediat ce fură decapitaţi, furia vânturilor se potoli", consemnează un contemporan (93, p. 153). Pare a fi cea mai veche atestare a unei acuzaţii de iconocid la adresa evreilor. Două cronici din aceeaşi epocă, scrise în latină de doi călugări franci, vorbesc de „distrugerea în întregime", în anul 1009, a „bisericii în care se afla la Ierusalim mormântul Domnului şi Mântuitorului nostru". Demolarea bisericii ar fi fost realizată de Diavol, „prin intermediul obişnuitului său aliat, poporul evreu". Se zice că evreii din Orléans („şi sarazinii din Spania", adaugă celălalt cronicar) l-ar fi convins pe „Prinţul Babilonului" (probabil Califul din Bagdad) să distrugă templul. „Bazilica mormântului Domnului fu rasă până la pământ" de către sarazini, „dar când încercară să dărâme cu târnăcoapele de fier mormântul, nu reuşiră" (93, pp. 130-133). Legenda a fost construită în jurul unui fapt istoric. Într-adevăr, în 1009, califul anticreştin şi cam dezechilibrat al-Hakim a distrus biserica Sfântului Mormânt (numită în arabă *Kanisat al-Kiyama*, „Biserica Învierii"). Participarea evreilor nu este atestată. Această acţiune a stat, într-un fel, la originea ideii de cruciadă (800, I, p. 116).

Legenda profanării ostiei de către evreii din Passau, gravură germană, cca 1495 (evreii poartă un stigmat circular pe haine)

Acuzaţiile de profanare a ostiei au apărut mai ales după 1215, când la al patrulea Conciliu de la Lateran s-a admis doctrina transsubstanţierii, conform căreia vinul şi pâinea sacramentale deveneau chiar sângele şi trupul lui Isus. Cu puţine variaţii, scenariul inculpărilor era mereu cam acelaşi: mai mulţi evrei convingeau sau, mai adesea, corupeau cu bani un creştin să le aducă de la biserică o bucată de ostie. Apoi – în casa unuia dintre ei sau la sinagogă –, evreii profanau ostia (de regulă, în prezenţa unui crucifix), înţepând-o, arzând-o sau călcând-o în picioare. În aceeaşi epocă, şi vrăjitorilor li se punea în seamă cam acelaşi tip de ceremonii, înfăptuite în cadrul aşa-numitelor „liturghii negre” (85, pp. 49 şi 76; vezi şi 134, p. 192). Conform legendelor creştine, ostia sângera sau se transforma în Isus (uneori copil), iar evreii – în faţa acestor miracole – se botezau. Vezi, în acest sens, pictura lui Paolo Uccello *Miracolo dell'ostia profanata* (1465-1468). Evreii suspectaţi de astfel de acte de profanare erau arşi pe rug, iar toată comunitatea locală era masacrată sau

expulzată (63, pp. 146 şi 160; 70, p. 152; 123, p. 483; 135, p. 158). Din perspectiva istoriei mentalităţilor, Jean Delumeau a făcut o prezentare sintetică a modului în care acuzaţiile de „profanare a ostiei" aduse evreilor au influenţat literatura, teatrul religios şi iconografia Europei medievale (41, II, pp. 162-167).

În partea creştin-ortodoxă a continentului nu prea sunt atestate învinuiri privind profanarea anafurei. În spaţiul românesc, astfel de acuzaţii au supravieţuit, bineînţeles, în Transilvania, unde existau puternice comunităţi catolice şi protestante. Elie Wiesel, de exemplu, îşi aduce aminte că, în anii '30, evreii din Sighet (Maramureş) erau blestemaţi de creştini pentru că „au spurcat cuminecătura" (133, p. 23). În mod accidental, au fost înregistrate unele credinţe populare de acest tip în Bucovina, deci într-o regiune de graniţă cu spaţiul catolic. Credinţele nu se mai referă la evrei, ci la alţi „străini", huţulii: „Ca să aibă cineva noroc la împuşcat, [a]nafora ce o ia la Paşti, din biserică, să o puie în puşcă şi să împuşte cu dânsa şi nimereşte orişice vra, dar e mare păcat. Mă rog: împuşcă trupul lui Domnul Hristos! Un huţan [= huţul] tânăr a pus [a]nafora într-un copac ş-a împuşcat şi din [a]naforă a curs sânge" (259, p. 287).

Chiar şi acuzaţia de profanare a crucifixului sau a bisericii era specifică Europei Occidentale şi Centrale, nu şi celei Răsăritene. Sunt atestate totuşi unele excepţii, târzii şi nerelevante. Pe la 1813, de pildă, un evreu din Străşeni (Moldova) a fost acuzat de profanarea unui lăcaş sfânt, astfel că numai „sărdăria" (oastea călare) locală l-a scăpat din mâinile sătenilor. El a fost învinuit că ar fi făcut anumite vrăji, punând „scârnăvii la uşa bisericii": „nişti petici de pământuh", „alte petici de pânză de sucman", „chiperi roşi", „nişte păr", „scârnă de câine" şi „nişte cenuşă di ce di cămeşi" (814, p. 30). La începutul secolului XX (pe la

1905-1906), în vestul Rusiei au fost răspândite manifeste prin care oamenii erau aţâţaţi să participe la pogromuri, pentru că evreii „au devastat o mănăstire de maici şi au legat cruci la gâtul câinilor” (100, p. 127; vezi şi nota ***292***).

Dintre necreştini, nu numai evreul, ci şi islamicul sau păgânul putea juca un astfel de rol. Un voievod al Moldovei, Ilie II Rareş (1546-1551), după ce „de obiceiele creştineşti s-a depărtat” (Grigore Ureche), convertindu-se la mahomedanism, pentru a-i convinge pe oameni de sinceritatea opţiunii sale – spun diverşi cronicari – „a sfărâmat acea cruce, pe care jurase, şi a aruncat-o în privată” (383, p. 99), sau a pus „o cruce de lemn sub picioarele sale, pe care o scuipă de trei ori şi tot de atâtea ori o răspinse cu piciorul” (384, p. 52). Călcarea în picioare a crucii sau a icoanei era, în estul Europei, gestul de dezicere de Dumnezeu şi de iniţiere în tainele vrăjitoriei (579, p. 178).

Icoana înjunghiată

În partea ortodoxă a continentului a luat naştere şi s-a răspândit legenda profanării de către evrei a icoanei înfăţişându-l pe Isus sau a celei înfăţişând-o pe Maica Domnului cu pruncul în braţe. Curios este faptul că acest motiv legendar, atât de provocator, nu a devenit şi un motiv iconografic în spaţiul bizantin. „Chiar şi importanţa acordată [în Bizanţ] icoanei şi sacralizarea ei – susţine cercetătoarea Elisabeth Revel-Neher – nu au făcut ca evreii să fie asociaţi [în iconografia bizantină] cu icoana şi acuzaţi de profanarea ei” (136, p. 109).

De regulă, în spaţiul creştin-ortodox, profanarea icoanei a fost pusă pe seama „evreului imaginar”, şi nu – ca profanarea ostiei în Europa catolică şi protestantă – pe seama unor evrei reali. Reactualizarea deicidului s-a făcut prin

intermediul legendei: o legendă nouă (de iconocid) a reîncărcat-o pe cea veche (de deicid). Evreii nu mai erau reprezentaţi ca ucigându-l pe Isus, ci icoana (vie!) a acestuia. Cea mai cunoscută legendă de acest tip a circulat în tot spaţiul bizantin, fiind vehiculată de cronici şi relatări greceşti, ruseşti şi româneşti din secolele VIII-XVIII.

Legenda s-a bucurat de un succes deosebit în spaţiul românesc. Aceasta se datorează faptului că „icoana înjunghiată" – considerată sfântă şi făcătoare de minuni – a fost adusă în 1515, de Neagoe Vodă Basarab, „den Ţarigrad" la biserica Mănăstirii Argeş. Transferul s-a produs înainte de 15 august 1517, data târnosirii bisericii. Iată legenda povestită de un contemporan, Gavriil Protul, în *Viaţa şi traiul Sfântului Nifon, Patriarhul Constantinopolului*, un panegiric redactat în greacă în perioada 1517-1521: „Şi au adus [Neagoe Vodă Basarab] icoana cea făcătoare de minuni den Ţarigrad, pre care era sămnat [= pictat] chipul Domnului nostru Iisus Hristos Atotţiitorul [= pantocrator], care mai nainte o junghiase un Ovreiu cu hangeriul. Şi cum o junghie, îndată eşi izvor de sânge den locul hangeriului, cât stropi şi hainele acelui Ovreiu; iară el de frică nu văzu că-i sunt hainele stropite de sânge, ce numai ce văzu sângele care era pre icoană. Şi aşa fiind el cuprins de spaimă ca aceasta, aruncă icoana într-un puţ care era într-o pimniţă, că şi el în pimniţă într-ascuns junghiiase sfânta icoană. De[-a]cii eşi afară, ca când n-ar şti el de acea minune nimic şi cum eşi afară, îndată-l tâmpinară nişte oameni şi, deacă-l văzură că este aşa crunt de sânge pre haine, îl prinseră şi-l întrebă: ce va să fie aceasta? Iar el văzând hainele crunte [= însângerate], îi fu a mărturisi aeve[a] şi el minunea icoanei şi alergară toţi denpreună la puţ şi scoaseră icoana afar. Iar sângele tot izvorăia den urma hangeriului neoprit, atât cât şi apa aceea se făcuse roşie de sânge. O,

mari sunt minunile tale, Doamne Iisuse Hristoase, Dumnezeul nostru! Care lucru deaca văzu acel Ovreiu, crezu în Hristos Fiul lui Dumnezeu, şi se boteză el cu toată casa lui. Aşijdirea şi alţi Ovrei mulţi, carii văzură cu ochii lor acea minune mare, să botezară. Pentru care minune [povestea] este pretutindinilea scrisă şi vestită" (73, pp. 1-2). Observ deocamdată faptul că, spre deosebire de legendele similare occidentale, în care evreul profanator este de regulă ucis, în relatările din spaţiul ortodox evreul care produce sacrilegiul se converteşte la creştinism în urma miracolului cristic.

Nu este de mirare că motivul legendar „icoana junghiată" a intrat, la începutul secolului al XVI-lea, şi în *Învăţăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*. În acest caz, accentul nu mai cade pe fapte (semn că detaliile poveştii erau bine cunoscute), ci pe semnificaţia lor teologică. Isus ar fi fost „împuns" de evrei de două ori: prima oară prin crucificare, iar a doua oară prin înjunghierea icoanei. „Iar câţi au fost necredincioşi şi n-au crezut întru tine [stăpâne Hristoase], nici întâiu, nici apoi, acum ei au venit către icoana chipului tău şi împărătescul tău trup l-au împunsu cu hangeriul. O, minune, că iată că eşi dentr-însa şi curse sânge, ca şi mai nainte. Şi tu, făcătoriul mieu, nu te-ai putut odihni de necredinciosul neamul jidovesc, nici întâi, nici apoi. […] Ne închinăm patemelor tale, ne închinăm răstignirii tale, închinămu-ne ranelor împărăţiei tale, care le-ai răbdat pe cruce pentru noi oamenii. Şi iarăşi ne închinăm ranelor celor de al doilea rându, carele ai răbdat pre sfânta icoană pentru noi de necredincioşii jidovi şi slăvim înviiarea ta, Dumnezeul nostru" (174, pp. 242-243).

În primele decenii ale secolului al XVIII-lea, legenda a fost reluată, ca atare, în *Letopiseţul Cantacuzinesc* (74) şi, în rezumat, de cronicarul Radu Popescu, în *Istoriile Domnilor Ţării*

Rumâneşti: „Adus-au Neagoe-vodă şi o icoană den Ţarigrad, chipul domnului Hristos; care un ovrei au dat cu un cuţit în chipul domnului, şi au ieşit sânge. Se vede şi până astăzi în icoană – că iaste la Argeş, la mănăstirea sa; leat 7023 [= 1515]" (75). De asemenea, legenda a fost relatată şi de Paul de Alep – secretarul patriarhului Macarie al Antiohiei – în jurnalul călătoriei lor în Ţările Române. El a descris icoana respectivă, pe care a văzut-o la Mănăstirea Argeş, la 14 ianuarie 1657. Paul de Alep a susţinut că povestea „uciderii" acestei imagini a lui Cristos de către un evreu este consemnată „în toate cronicile greceşti din acel timp" şi este chiar „descrisă pe marginile icoanei" (76, p. 168). În felul acesta, icoana conţinea chiar propria ei legendă.

*

În fine, voi mai puncta pe marginea acestui subiect câteva coordonate, menite să sugereze vechimea legendei în discuţie şi rădăcinile ei bizantine. În anul 1393, de pildă, pisarul Alexandru, un călător rus prin Constantinopol, a văzut la Mănăstirea Periolept „icoana Precistii, pe care un evreu o pătrunsese [cu cuţitul], […] şi din care a ieşit sânge, ce se vede până acum". În anul 1200, un alt pelerin rus – Antonie, arhiepiscop de Novgorod – relatează că a văzut în biserica Sfânta Sofia din Constantinopol „icoana Prea Sfintei Fecioare ţinând [în braţe] pe Hristos; un evreu lovise la gât pe acest Hristos cu un cuţit şi a curs sânge". „În diaconicon – continuă pelerinul rus – sărutarăm acest sânge al Mântuitorului nostru ieşit din icoană" (73, p. 8). Legenda este relatată în secolul al XII-lea şi de un pelerin englez la Constantinopol, care a văzut (tot la biserica Sf. Sofia) o icoană similară, despre care tradiţia spunea că a fost înjunghiată de un evreu. „Restul

povestirii – aruncarea icoanei în puţ, botezul făptaşului şi al familiei sale – se potriveşte cu textul lui Gavriil Protul. Dar, se vede uşor – spune istoricul Matei Cazacu –, era vorba de o icoană a Maicii Domnului cu pruncul în braţe, iar nu de Isus Pantocrator" (827, pp. 77-78). Se pare deci că, în spaţiul bizantin, legenda despre „icoana înjunghiată de evreu" a cunoscut mai multe versiuni, legate de mai multe icoane.

Într-o formă foarte asemănătoare cu legenda românească a „icoanei junghiate" de la Mănăstirea Argeş (consemnată la începutul secolului al XVI-lea), legenda în discuţie este atestată în Bizanţ în secolul al IX-lea: un evreu îşi înfige cuţitul într-o icoană, reprezentându-l pe Isus, de la biserica Sf. Sofia din Constantinopol. Icoana continuă să sângereze chiar şi după ce este aruncată în fântână. Fiind surprins de oameni, evreul îşi recunoaşte păcatul şi se botează etc. (136, p. 36). Atestarea legendei în Bizanţul secolului al IX-lea ne sugerează faptul că motivul iconocidului este organic legat de fenomenul iconoclasmului. În primele decenii ale secolului al IX-lea, în spaţiul bizantin, dar mai ales în Constantinopol, iconodulii erau persecutaţi şi surghiuniţi, iar icoanele erau sparte sau arse. Abia în anul 843, în prima duminică a postului Paştelui (comemorată până astăzi ca fiind sărbătoarea *Triumfului ortodoxiei*), a fost celebrată solemn – în aceeaşi biserică Sf. Sofia – reinstaurarea cultului imaginilor.

Existenţa unei legături organice între legenda iconocidului şi curentul iconoclast este confirmată şi de următoarea informaţie. În anul 787, la Niceea, la al şaptelea sinod ecumenic, patriarhii iconoduli au depus – ca un argument împotriva iconoclaştilor – un document în care se povestea desfăşurarea unui act de iconocid. De data aceasta, iconocidul s-ar fi desfăşurat într-o sinagogă din Beirut, în primele decenii ale secolului al IV-lea, în timpul lui Constantin cel Mare. Legenda conţine

motivele epice bine-cunoscute: evreii ar fi „crucificat" imaginea lui Isus de pe icoană; din ea ar fi ţâşnit sângele Mântuitorului; evreii ar fi fost creştinaţi şi sinagoga ar fi fost transformată în biserică (136, p. 35). Se pare că şi datorită acestui argument, la sinodul de la Niceea iconodulii i-au învins temporar pe iconaclaşti (până la sinodul din 815), astfel că s-a reinstaurat în chip solemn cultul icoanelor, care puteau fi acum venerate (*proskynesis*), dar nu adorate (*latria*).

Cercetătorii din domeniul istoriei religiilor încă nu au stabilit cu exactitate influenţa pe care iudaismul şi preceptele sale („Să nu-ţi faci ţie chip cioplit şi nici orice alt chip; să nu te închini lor şi nici să le slujeşti") au avut-o asupra naşterii fenomenului iconoclast. Cert este că mai mulţi împăraţi iconoclaşti – precum Leon al III-lea Isaurianul (717-741) – au fost acuzaţi de „simpatie pentru iudaism", iar alţii – precum Mihail al II-lea (820-829) – au fost bănuiţi că ar fi avut origine evreiască. Cronicarul bizantin Theophanes, de exemplu, a scris despre împăratul Mihail al II-lea că i-a persecutat pe creştini şi le-a uşurat soarta evreilor, pentru că „îi iubea şi îi stima mai mult decât pe alţi muritori" (136, p. 13).

Foarte probabila întrepătrundere dintre fenomenul istoric al iconoclasmului şi mitologia evreului iconocid ne face să ne gândim nu numai la percepţia tradiţională a creştinului privind antipatia evreului faţă de imaginea lui Isus pe icoană, dar şi la cea privind antipatia evreului faţă de icoana însăşi.

Alţi străini iconocizi

Protagonistul acestui tip de legendă a fost mai ales evreul, dar nu numai el. Locul lui putea fi luat şi de un alt „străin", de regulă tot necreştin (turc, tătar, arab) sau creştin neortodox. „Păgânii", „ereticii" şi „schismaticii" erau receptaţi ca fiind

profanatori de fresce şi icoane de biserici. Pisania lui Neagoe Basarab (1512-1521), aşezată la intrarea în biserica Mănăstirii Argeş, se referă anume la acest aspect. Adresându-se „de dincolo de mormânt" succesorului său necunoscut, domnitorul muntean îi cere acestuia să protejeze „acest hram din nou zidit" şi „mai sus zisele odoare şi scule […], ca să nu fie spre batjocura limbilor [= neamurilor] străine" (822, p. 369). Situaţia devine stranie atunci când chiar vreun domnitor se dovedeşte a fi „nedrept cinstitor în credinţă", făcând „călcări de lege", cum zic cronicarii despre, de pildă, Ioan Vodă cel Cumplit (Moldova, 1572-1574). Grigore Ureche îl consideră „armean" (după mamă), Nicolae Costin crede că nu este „creştin pravoslavnic", Mehmed-paşa scrie că „turcii îl socoteau a fi turc", iar călugărul Azarie spune că Ioan Vodă este iconoclast: „hulea chipurile dumnezeieşti zugrăvite pe pereţi şi de pe icoane" (822, p. 577). La rândul său, Despot Vodă (Moldova, 1561-1563) „ura datinele creştine ortodoxe" (cum scrie Azarie), fiind protestant („eretic", cum îl numeşte Ureche). Pornirile sale iconocide sunt consemnate de ambii cronicari: „bisericile dezbrăca, arginturile le lua, de făcea bani" (Grigore Ureche) şi „a adunat la dânsul, înşelătorul, vasele de argint şi de aur şi pietrele scumpe şi împodobite cu mărgăritare ale sfintelor icoane din toate mănăstirile şi s-a împodobit pe sine" (călugărul Azarie) (822, p. 579). În fine, domnitorul moldovean Ilie Rareş (1546-1551), convertit la islamism şi devenit Iliaş Mahmet, nu doar a călcat în picioare „crucea pe care jurase", aşa cum am văzut mai sus. În letopiseţul său, egumenul Eftimie atestă şi iconoclasmul domnitorului „turcit": „Sfintele icoane, chipul lui Hristos şi al Preasfintei Născătoare de Dumnezeu şi ale tuturor sfinţilor le numea idoli, el care era idol al necredinţei şi prieten cu Diavolul" (822, p. 583).

La Mănăstirea Neamţ există tradiţia că un turc ar fi înjunghiat o icoană reprezentând-o pe Maica Domnului cu pruncul. În unele mănăstiri din Polonia a supravieţuit o legendă similară, având ca protagonist un tătar. Pe la 1657, Paul de Alep spunea că, la începutul secolului al XVII-lea, soldaţii unguri ar fi aruncat în foc („dar ea a rămas nevătămată") chiar icoana de la Mănăstirea Argeş despre care se spunea că ar fi fost înjunghiată de un evreu (76, p. 168).

În fine, în *Mineiul* lunii aprilie este descrisă o legendă despre „un saracin vestit" (din cetatea Ramel, din Siria), care a tras cu arcul într-o icoană reprezentându-l pe Sfântul Gheorghe. „Dar săgeata n-a zburat spre icoană – continuă textul –, ci în sus şi, căzând din înălţime, a lovit pe saracinul [= islamicul] acela în mână şi i-a rănit-o. Deci, a ieşit îndată afară şi s-a dus acasă, durându-l mâna şi curgându-i mult sânge." „Saracinul" va putea să se tămăduiască doar dacă va crede în Sfântul Gheorghe şi se va unge pe rană cu ulei din candela de sub icoana acestuia. Vindecându-se astfel, mahomedanul căzu „la picioarele preotului [şi] îl rugă ca să-l învrednicească cu Sfântul Botez". Preotul creştin „l-a botezat noaptea, în taină, de frica saracinilor" (396, p. 15). Evident, Sfântul Gheorghe nu este Isus; primul nu se întrupează în icoană precum cel de-al doilea. Pentru creştini, transsubstanţierea este un apanaj al divinităţii. De aici decurge modificarea scenariului clasic: sângele nu mai poate ţâşni din icoană, ci din cel care încearcă să o distrugă. Cronici franceze din secolul al XI-lea consemnează o legendă similară, doar că, în locul miraculoasei icoane a Sfântului Gheorghe din cetatea siriană Ramel, apare miraculoasa „biserică a Sf. Gheorghe de la Ramlah". „Nici un sarazin nu profanase biserica", pentru că avea „putere magică" şi toţi mahomedanii care intrau în ea cu gânduri necurate „erau loviţi de orbire". Până la urmă, zic cronicile,

biserica din oraşul sirian Ramlah ar fi fost distrusă de sarazini, „asemenea multor alte biserici ale sfinţilor” (93, pp. 131-133).

Frescele bisericilor ortodoxe din spaţiul românesc erau şi ele distruse de adversari, nu doar religioşi, dar şi militari. În bisericile din Bucovina secolului al XVII-lea, de exemplu, cei care – în semn de izbândă – au scos ochii sfinţilor creştini-ortodocşi au fost soldaţii catolici polonezi (428, pp. 29 şi 48). La fel au procedat prin 1610 oştenii unguri cu „ochii sfinţilor de pe toate icoanele” când au ocupat Mănăstirea Argeş, scrie Paul de Alep la jumătatea secolului al XVII-lea (76, p. 168). Radu Rosetti povesteşte cum au profanat oştenii otomani icoanele şi bisericile din Moldova, în 1821, când au înecat în sânge răscoala eteriştilor: „Şi-au făcut [turcii] râs de biserici într-un chip sălbatec, punând în ele cai şi împuşcând în icoane sau ciopărţindu-le cu lovituri de săbii; în multe biserici de la ţară se mai văd şi astăzi urmele acestor devastări” (680, p. 111). Într-adevăr, la începutul secolului XX, Nicolae Iorga vedea pe frescele bisericilor din Basarabia sfinţi cu ochii scoşi cu suliţa de către oştenii turci (429, pp. 172-173).

Conform unei legende medievale, un negustor evreu îşi lasă averea să fie păzită de icoana (sculptura) Sfântului Nicolae. Totuşi, hoţii îi golesc casa. Întors acasă, plin de mânie, evreul bate şi biciuieşte imaginea reprezentându-l pe sfânt. Sfântul Nicolae îi readuce negustorului toată averea furată şi acesta, în faţa miracolului, se converteşte la creştinism. În secolul al XIII-lea, această poveste a fost inserată de arhiepiscopul Genovei, Jacobus de Voragine, în *Legenda Aurea* (543, p. 40). Tot în acea epocă, subiectul era abordat şi în teatrul religios (455, I, p. 59) şi în vitraliile catedralelor gotice din Franţa (564). O legendă similară există şi în folclorul românesc, dar în locul evreului apare un turc. De asemenea,

în România sunt atestate şi alte legende în care un cârciumar se poartă urât cu o icoană făcătoare de minuni, reprezentându-l pe Sfântul Nicolae. Nu se spune nimic despre originea etnică a cârciumarului, dar în limbaj popular „cârciumar" însemna adesea „evreu" (30, pp. 159-170).

Cred că succesul pe care l-a cunoscut legenda profanării icoanei în spaţiul românesc se datorează şi unor superstiţii populare foarte înrădăcinate în această zonă. În primul rând, este strict interzis să se distrugă o icoană sau să se pună pe foc, oricât ar fi ea de veche sau de mâncată de cari. „Cel mai bun lucru e să o iei într-o [zi de] sărbătoare şi s-o arunci pe o apă curgătoare" (137, p. 110), de unde va ajunge în „Apa Sâmbetei" şi, de acolo, în tărâmul strămoşilor mitici. Pe de altă parte, ţăranul român crede că, dacă o icoană trosneşte, cade, se rupe, plesneşte etc., este un semn de piază rea, „e rău de moarte", este „cea mai mare nenorocire a casei" (137, p. 148).

4. Infanticid ritual

> „Ce i-aş reproşa antisemitismului, înainte de orice, […] ar fi lipsa lui de imaginaţie: «masonerie, cămătărie, omor ritual». Şi pe urmă? Vai cât e de puţin! Vai cât e de sărac!"
>
> Mihail Sebastian, *De două mii de ani…*, 1934

În Europa

În vederea înlocuirii sau a dublării acuzei de deicid – pentru alimentarea sentimentelor iudeofobe –,

cea mai puternică învinuire adusă evreilor nu a fost cea de iconocid, nici cea de hagiocid, ci învinuirea de infanticid ritual. Eficienţa acestui tip de inculpare este evidentă. Din abstracţi, toţi termenii ecuaţiei devin dureros de concreţi. De data aceasta, victima ar fi, chipurile, un copil inocent, cunoscut de toată comunitatea. Ucigaşii n-ar mai fi nişte „evrei imaginari", care ar fi omorât „nu se ştie când" şi „nu se ştie unde", ci „evrei reali", care locuiesc „chiar în târgul nostru". În fine, ar fi vorba de o crimă „efectivă", şi nu de una simbolică (iconocidul) sau de una înfăptuită într-un timp incert (hagiocidul) ori imemorial (deicidul).

Trebuie însă subliniat că stereotipul infanticidului nu este unul complet autonom. El se naşte din stereotipul deicidului şi rămâne într-o relaţie ancilară faţă de acesta, având menirea de a-l reactiva. Aşa se explică faptul că presupusa victimă ar fi, de regulă, un băiat, „crima rituală" ar avea loc în Vinerea Mare (când se comemorează moartea lui Isus), iar *modus operandi* ar relua, chipurile, unele elemente ale torturării şi crucificării lui Isus.

De-a lungul timpului, nu numai evreii au fost acuzaţi că practică astfel de ritualuri barbare. Era un mod infailibil de a-l defăima şi compromite pe „celălalt", şi anume pe orice adversar religios. În Imperiul Roman, de exemplu, mai ales în secolul al II-lea, chiar creştinii au fost învinuiţi de romani că ar practica omuciderea şi antropofagia rituale. Acţiunea era motivată de faptul că pe atunci creştinismul (*religio illicita*) era o sectă iudaică din ce în ce mai populară şi deci din ce în ce mai periculoasă. Astfel de zvonuri – mai eficiente decât aruncarea creştinilor *ad leonem* – erau argumentate cu citate din evanghelie: „De nu veţi mânca trupul Fiului omului şi nu veţi bea sângele lui, nu veţi avea viaţă întru voi" (*Ioan* 6, 53).

Peste doar câteva secole, simţindu-se suficient de puternici, înşişi creştinii au început să

folosească aceste acuzaţii, îndreptându-le împotriva propriilor lor adversari, a sectanţilor eretici, de la marcioniţi la paulicieni, de la bogomili la catari şi valdezi. Când Inchiziţia a declanşat, în secolele XIV-XV, cruciada împotriva vrăjitoarelor, acestea au fost acuzate de sacrificarea propriilor copii (*pueros eorum ei immolant*), pentru a le consuma apoi, în mod ritual, carnea şi sângele (85, pp. 76-87). La sfârşitul secolului al XVIII-lea şi în prima jumătate a secolului al XIX-lea, practici similare au fost atribuite de Biserica ortodoxă rusă membrilor unei secte eretice, numiţi *scopţî* („scopiţi"), cunoscuţi ca „muscali", după exilarea lor în Principatele Române: „Se pretindea că ori de câte ori se năştea un copil din relaţia unui «scopt» cu o femeie, ceea ce era nefiresc, pruncul era tăvălit în făină, străpuns cu cuţite, sângele absorbit de făină şi apoi utilizat la o slujbă specială" (261, p. 45). Alte secte eretice creştine (cu ritualuri de tip gnostic) erau persecutate de Biserica rusă pe motiv că omoară copii şi folosesc lumânări făcute din grăsimea extrasă din trupul lor (254, p. 60). „Mărturiile [privind practica infanticidului] – constată Ioan Petru Culianu – sunt îndreptate împotriva unor grupări care par să constituie, la un moment dat, o ameninţare directă pentru stat sau Biserică. Ele sunt menite să discrediteze aceste grupări şi prezintă, de la procesul bacanalelor din 186 î.e.n. până la vânătoarea de vrăjitoare din secolele al XVI-lea şi al XVII-lea, o uniformitate suspectă" (850, p. 184).

Mă grăbesc să adaug că, de-a lungul secolelor, chiar dacă nu numai evreii au fost acuzaţi de omor ritual, ei au fost totuşi principalele victime ale acestei calomnii. Legenda infanticidului practicat de evrei a fost cea mai puternică, a durat cel mai mult (peste opt sute de ani, de la jumătatea secolului al XII-lea până la jumătatea secolului XX) şi a provocat cele mai teribile şi sângeroase

urmări. Poveştile cu evrei care ar fura copii creştini, i-ar ucide în mod barbar şi le-ar folosi sângele la prepararea azimei pascale sau în alte scopuri rituale au dat naştere în Europa unor adevărate psihoze colective. Psihoze care au ridicat nivelul antisemitismului la cote paroxistice şi care au generat procese inchizitoriale, execuţii, arderi pe rug, dar şi masacrarea şi expulzarea unor întregi comunităţi evreieşti.

Evreii au fost acuzaţi că practică omorul şi canibalismul ritual încă din Antichitate; o calomnie creată în secolele II î.e.n. – I e.n. de către greci, foarte probabil de comunitatea acestora din Alexandria (vezi Posidonius şi Josephus Flavius, *Contra Apionem*). Dar această legendă a fost recreată şi relansată, pentru o carieră strălucită, în Evul Mediu. O legendă care a supravieţuit până târziu. „De ce evreii n-ar fi fost antropofagi?", scria Voltaire în 1764 în *Dictionnaire philosophique*. „Ar fi fost singurul lucru care i-ar fi lipsit poporului lui Dumnezeu pentru a fi cel mai oribil popor de pe Pământ" (851, p. 42).

Cea mai veche atestare documentară medievală de acuzare şi condamnare a unor evrei pentru delictul de infanticid ritual şi de hemofagie datează din 1144, la Norwich (Anglia). Acesta a fost doar fitilul bombei. Spiritul sângeros şi antiiudaic al cruciadelor a creat atmosfera propice unei uriaşe deflagraţii în toate ţările vest-europene. Procesele, expulzările şi pogromurile având acest tip de motivaţie s-au ţinut lanţ: în 1147 la Würzburg, în 1199 la Erfurt, în 1235 la Wolfsheim şi la Fulda, în 1287 la Oberwesel (Germania), în 1182 la Zaragoza (Spania), în 1171 la Blois, în 1180 la Paris, în 1247 la Valréas (Franţa), în 1168 la Gloucester, în 1181 la Bury St. Edmunds, în 1183 la Bristol, în 1192, 1225 şi 1235 la Winchester, în 1255 la Lincoln (Anglia). Până la sfârşitul secolului al XV-lea, astfel de condamnări au fost uzuale în toată Europa de Vest (4, pp. 149 ş.u.; 41,

II, pp. 166 ş.u.; 262, pp. 101 ş.u.). Fenomenul scăpase de sub control, astfel că s-au simţit obligaţi să intervină, cu toată autoritatea lor, împăratul german Frederic al II-lea (în 1236) şi papii Inocenţiu al IV-lea (în 1247) şi Grigore al X-lea (în 1272). Printr-o bulă papală, Inocenţiu al IV-lea declara în mod tranşant: „Deşi *Sfânta Scriptură* îl învaţă pe evreu «Să nu ucizi», […] ei sunt acuzaţi pe nedrept că îşi împart de Paşti inima unui copil asasinat. […] Dacă se găseşte pe undeva vreun cadavru, lor li se impută cu rea-voinţă omorul. Sunt persecutaţi pe baza acestor născociri sau a altora, asemănătoare" (37, p. 213; 455, I, p. 64). În termeni similari se exprima, câteva decenii mai târziu, papa Grigore al X-lea: „Este complet falsă credinţa (pe care unii creştini o au) că evreii ar omorî în taină băieţi creştini şi ar aduce ca sacrificiu inima şi sângele acestor băieţi. Pentru că legea evreilor le interzice în mod expres să aducă sacrificii şi să consume sânge. Ei nici măcar nu au voie să bea sau să mănânce sângele animalelor cu copita despicată" (271, p. 238).

În 1965, după al doilea Conciliu de la Vatican, micuţul Simon din Trento (care a fost sanctificat la sfârşitul secolului al XV-lea pentru că ar fi fost omorât în scopuri rituale de către evrei, în 1475) a fost de-sanctificat după jumătate de mileniu. Episcopul din Trento (nordul Italiei) a interzis cultul lui Simon, a ordonat scoaterea relicvelor sale din biserică şi a declarat oficial că acest sinistru episod, care de-a lungul secolelor a costat viaţa multor evrei, a fost o mare fraudă (262, p. 189). Similar, în 1985, au fost interzise pelerinajele la mormântul copilului Andreas (Anderl) von Rinn, din Austria, o altă presupusă victimă a practicilor de omor ritual, atribuite în 1462 evreilor din Tirol. Anterior, în 1961, papa Ioan al XXIII-lea a susţinut că povestea lui Andreas nu este decât o legendă şi că

„evenimentul nu a avut nimic de-a face cu evreii” (262, p. 343; 69, p. 12).

După secolul al XV-lea, inculparea evreilor pentru delictul de omor ritual se deplasează treptat spre răsărit, astfel că în secolele XV-XX manifestări de acest tip sunt atestate cu predilecţie în centrul şi estul Europei. În secolele XII-XV s-au produs mai multe valuri succesive de expulzări şi migrări în masă ale evreilor dinspre vestul şi centrul Europei către est. Legenda infanticidului ritual s-a deplasat şi ea, pe creasta acestor valuri. În 1554, de pildă, după sosirea în masă a evreilor din Peninsula Iberică în sud-estul european, sultanul Soliman Magnificul s-a văzut obligat să emită un firman împotriva celor care îi acuzau pe evrei de practicarea omorului ritual.

Gravură italiană (sus) şi gravură germană (jos) reprezentând presupusul omor ritual al copilului Simon din Trento, comis de evrei în 1475

Cneazul Bolesław cel Pios (1247-1279) i-a primit pe evrei cu braţele deschise în Polonia. Cu toate că primele inculpări de omor ritual au fost înregistrate pe la 1400, astfel de acuzaţii au fost interzise încă din 1264, printr-un act de privilegii acordate evreilor de Bolesław cel Pios (act cunoscut sub numele de *Statutul de la Kalisz*), confirmat ulterior de regele Cazimir cel Mare, în 1334, şi apoi de Marele Hatman al Coroanei, Jan Tarnowski, pe la mijlocul secolului al XVI-lea (682, p. 35). Probabil că Bolesław a luat ca model actele similare germane şi bulele papale din 1236, 1247 şi 1255, redactate şi emise în vederea opririi sângeroasei fantome care bântuia prin Europa. Iată un fragment din *Statutul de la Kalisz*, din 1264: „Este strict interzis ca evreii să fie acuzaţi că beau sânge uman". Dacă inculparea se produce totuşi, dar se dovedeşte a fi nefondată, atunci „acuzatorului i se aplică pedeapsa care l-ar fi aşteptat pe evreu" (135, p. 119; 50, p. 57).

Între 1407 (Cracovia) şi 1946 (Kielce), timp de cinci secole şi jumătate, în Polonia s-au înregistrat sute de acuzaţii de infanticid ritual, urmate de procese şi de execuţii sau pogromuri. Mai ales inculpările ce au avut loc în Galiţia şi Podolia la jumătatea secolului al XVIII-lea (1746-1753) le-au influenţat pe cele atestate în provinciile româneşti Bucovina, Moldova şi Basarabia (50, pp. 56-57; 344, I, pp. 120-127).

În ceea ce priveşte zona creştin-ortodoxă a Europei, primele acuzaţii de omor ritual sunt atestate în a doua jumătate a secolului al XVII-lea. Un caz devenit foarte popular s-a produs în 1690, în Bielorusia. Un arendaş evreu a fost acuzat că a omorât un copil în vârstă de şase ani, Gavriil Belostokski, pentru a-i folosi sângele în scopuri rituale. Acuzaţia nu a fost niciodată probată, dar un cult religios al acestui copil s-a răspândit în tot Imperiul Ţarist, astfel că în 1820 Gavriil Belostokski a fost canonizat de Biserica ortodoxă

rusă. Moaştele copilului sunt şi astăzi obiect de veneraţie şi pelerinaj. Ultimul mare proces de acest fel are loc la Kiev, în anii 1911-1913 (celebra „afacere Beilis", înscenată de Ohrana ţaristă), dar chiar şi în secolul XX termenii verdictului rămân echivoci: inculpatul Mendel Beilis este achitat, însă evreii sunt incriminaţi că, în general, ar practica omoruri rituale.

Nu mi-am propus să tratez aici în toată complexitatea şi diversitatea lui subiectul acuzei de omor ritual, în general. Au făcut-o alţii cu destul succes (vezi, de exemplu, 262). Fără să pierd din vedere contextul est-central-european, pe mine mă interesează învinuirile de omor ritual aduse evreilor în spaţiul românesc, precum şi impactul pe care l-au avut aceste legende asupra mentalităţii tradiţionale şi a celei politice româneşti (mai ales că până acum nu există o lucrare care să trateze aceste subiecte).

În Transilvania

Acuzaţiile de infanticid ritual în spaţiul românesc sunt înregistrate relativ târziu, dar sincron cu restul zonei est-europene: mai ales de-a lungul secolelor al XVIII-lea şi al XIX-lea (42, p. 103). În Transilvania, de exemplu, cea mai veche atestare documentară de inculpare şi condamnare pentru delictul de omor ritual datează din 1714: un sas din Ţara Bârsei „a fost tăiat în patru", fiind acuzat că „a ciopârţit corpul unei slujnice, iar sângele l-a vândut evreilor" (43, p. 25).

În cadrul unui proces, înscenat în toamna anului 1791, patru evrei din comitatul Sătmar au fost acuzaţi că ar fi omorât în scopuri rituale un copil, în vârstă de 13 ani, din târgul Pir. Ei au fost condamnaţi „să piară din rândul celor vii, prin decapitare" – cum spune sentinţa. Totuşi, în urma recursului, inculpaţii au fost achitaţi (în 1796), fiind în schimb pedepsiţi cei care – prin intimidare

şi tortură – au obţinut mărturii false privind infanticidul (124, p. 355). Cu siguranţă că politica de toleranţă confesională promovată după 1780 de împăratul Iosif al II-lea a jucat un rol important în soluţionarea juridică a acestui caz.

Cu toate acestea, în Transilvania secolului al XIX-lea continuă să fie înregistrate multe acuzaţii de infanticid la adresa evreilor. Iată câteva exemple mai cunoscute: Solnocul Interior (1810), Deda (1825), Târgu Mureş (1828), districtul Făgăraş (1841), în scaunul Miercurea (1844), Cluj (1845 şi 1846), Alba Iulia (1846), Beiuş (1862), Sângeorgiul de Pădure (1863) etc. (97; 535, pp. 564, 578, 601; 536, p. 426). Un proces important a fost cel desfăşurat în anii 1882-1883 la Tiszaeszlár (o localitate maghiară la nord-vest de România de astăzi, în imediata vecinătate a Transilvaniei). Cei 15 evrei, acuzaţi iniţial că ar fi participat la uciderea cu caracter ritual a unei fete în vârstă de 14 ani, au fost până la urmă găsiţi nevinovaţi şi achitaţi (101, p. 147). Un rol determinant în această hotărâre l-a avut un medic român (celebrul Victor Babeş, pe atunci un tânăr de 29 de ani), care, în urma autopsierii cadavrului, a prezentat concluzii ce au exclus ideea scurgerii sângelui din corp.

Principalele personaje din procesul de la Tiszaeszlár, privind acuzarea unor evrei de omor ritual

(ilustraţie de presă, Leipzig, 1883)

Evenimentele de la Tiszaeszlár au avut un puternic răsunet în Transilvania (tulburări antievreieşti au avut loc la Baia Mare, Blaj, Cluj, Gheorghieni ş.a.; *cf.* 616), ca de altfel în toată Europa Centrală. Ele au lăsat urme nu numai în cultura tradiţională a popoarelor creştine din zonă, ci chiar şi în folclorul evreiesc. Născut în 1928 la Sighet (Maramureş), Elie Wiesel şi-o aminteşte pe mama sa cântând – prin anii ’30, la jumătate de secol după desfăşurarea evenimentelor – „un cântec trist” despre procesul înscenat evreilor la Tiszaeszlár (133, p. 23). Semnificativ este faptul că, în 1913, într-o carte violent antisemită, în capitolul dedicat infanticidului ritual practicat, chipurile, de evrei, Nicolae Paulescu renunţă să mai prezinte „omorul din Tisza-Elzlar” [sic!] pe motiv că este „cunoscut de toţi” (695, p. 44).

Credinţa că evreii ar practica omorul ritual nu ţinea numai de politica autorităţilor, ci şi de mentalitatea populară. Când, în 1828, evreii din zona oraşului Târgu Mureş au cerut în scris socoteală autorităţilor pentru abuzurile săvârşite cu prilejul unei acuzaţii de omor ritual (maltratarea şi arestarea nejustificată a unor evrei, lapidarea altuia de către localnici etc.), autorităţile poliţieneşti şi administrative şi-au justificat demersurile abuzive prin „opinia generală că evreii folosesc sânge creştinesc" (97). La o concluzie similară a ajuns medicul şi teologul Virgil Ciobanu, într-un studiu publicat în 1924 cu privire la legenda practicării de către evrei a infanticidului: „În Ardeal – scria el –, credinţa în omorul ritual [practicat de evrei] este generală, la toate straturile societăţii, cu unele mici excepţiuni" (256).

Acest tip de concluzie este doar parţial adevărat. Trebuie spus că, la sfârşitul secolului al XVIII-lea şi în cursul secolului al XIX-lea, o bună parte a societăţii Imperiului Habsburgic şi, implicit, a Transilvaniei s-a opus răspândirii falsei legende privind infanticidul practicat de evrei. Nu este vorba numai de acţiunea autorităţilor laice (trebuie amintit aici că, în Imperiu, evreii au căpătat emanciparea politică din 1867), ci şi de cea a autorităţilor clericale. În 1792, de exemplu, la câteva luni după procesul evreilor din Pir (Satu Mare) – care, datorită presei din Viena şi Budapesta, a avut un puternic ecou în întregul Imperiu –, Guberniul Transilvaniei a cerut episcopilor tuturor confesiunilor creştine să propovăduiască enoriaşilor, prin clerul subordonat, netemeinicia acuzaţiei de omor ritual (535, p. 83). De asemenea, în 1825, la procesul intentat evreilor din Deda (desfăşurat la Reghin), mărturia preotului ortodox al satului, coroborată cu alte dovezi, a dus la achitarea arestaţilor, ţinuţi până atunci în fiare (97). Interesant este faptul că, în 1828, evreii din Târgu Mureş învinuiţi de infanticid (acuzaţie care

s-a dovedit nefondată) au cerut ca Guberniul Transilvaniei să emită o circulară în care să se afirme că omorul ritual este o superstiţie, aşa cum demonstrase faimosul Manasseh ben Israel în secolul al XVII-lea. Cartea acestuia din urmă, *Vindiciae Judaeorum* (Amsterdam, 1656), fusese tradusă în germană de Moses Mendelssohn, publicată la Berlin în 1782 şi republicată la Buda în 1820 (535, p. 565).

Politicienii şi intelectualii erau împărţiţi în două tabere. Unii manipulau în scop electoral sentimentele populare antievreieşti; ceilalţi încercau să lupte împotriva credinţei că evreii ar practica infanticidul. La sfârşitul secolului al XIX-lea, de exemplu, deputatul maghiar de Tiszaeszlár (locul în care a avut loc celebrul proces de „omor ritual") era György Onody, care – nu întâmplător – a fost fondatorul Partidului Antisemit Ungar, unul dintre primele partide politice de acest gen din lume (138). La polul opus acestuia a fost juristul, omul politic şi publicistul Eötvös Károly, apărătorul principal al evreilor în procesul de la Tiszaeszlár. De altfel, acesta din urmă a publicat în 1904 o lucrare devenită faimoasă, în trei volume, *Marele proces care durează de o mie de ani*, cuprinzând numeroase documente (inclusiv unele referitoare la procesul evreilor de la Pir, din 1791) care denunţau public falsa acuzaţie de infanticid ritual adusă evreilor de aproape un mileniu (124, p. 355).

În perioada comentată, numărul proceselor intentate evreilor acuzaţi de infanticid pare să fi fost mai mic în Transilvania decât în Moldova, de exemplu. Dar mult mai important este faptul că, în comparaţie cu Moldova, în Transilvania – ca urmare a unor astfel de acuzaţii – au fost înregistrate de regulă mai puţine tulburări sângeroase. Aşa cum a observat istoricul Ladislau Gyémánt, un rol important în educarea opiniei publice din Transilvania în această privinţă l-a

jucat presa. Încă din prima jumătate a secolului al XIX-lea, ziarele de factură liberală, indiferent în ce limbă se adresau cititorilor, încercau să lupte împotriva mentalităţilor de sorginte medievală şi a prejudecăţilor anacronice privitoare la evrei. „Organele de presă maghiare, săseşti şi româneşti – subliniază Ladislau Gyémánt –, în întreaga perioadă de circa trei decenii premergătoare emancipării juridice a evreilor în 1867, sunt la unison în condamnarea prejudecăţilor şi exceselor violente, oriunde s-ar manifesta şi produce acestea” (97).

Două exemple, date în paralel, vor fi, sper, concludente. La 16 februarie 1847, ziarul transilvănean de limbă română *Gazeta de Transilvania*, care apărea la Braşov, publica o relatare privind unele „ecscesuri urâte” înfăptuite de români asupra comunităţii evreieşti din Galaţi în timpul sărbătorilor de Crăciun din 1846. Pe un ton dezaprobator, articolul descria acest pogrom, care a durat mai multe zile şi s-a încheiat cu câţiva evrei morţi, mai mulţi răniţi şi bătuţi, o sinagogă profanată şi distrusă, case şi prăvălii evreieşti devastate şi jefuite. Pentru oprirea violenţelor – continua relatarea de presă – a fost necesară intervenţia consulului austriac şi a celui englez şi ulterior a poliţiei, care a pus „la umbră” (în temniţă) câţiva „bandiţi”.

În loc ca, la rândul lor, publicaţiile moldoveneşti să se lupte cu prejudecăţile populare care generau astfel de întâmplări tragice, ziariştii de la *Albina românească* – ziar editat la Iaşi de Gheorghe Asachi – se războiau, dimpotrivă, cu publiciştii care dădeau în vileag astfel de prejudecăţi. Şi anume, cu „vânătorii de novitale”, cu „condeiul încărcat de negreală”, de la „foile transilvane de toate limbi[le]”. „În lipsă de tâmplări sunătoare, de catastrofe şi alte asemine picante fapte”, aceste „foi” încearcă să denigreze Moldova, „care se bucură de cea mai deplină linişte”. Este adevărat –

recunoşteau cu jumătate de gură ziariştii moldoveni – că, „la începerea carnavalului", românii „s-au încăerat" cu evreii din Galaţi, cărora „li s-au stricat fereş[t]ile" şi „vor fi urmat şi alte vrednice de tânguire neorânduele". Dar, „prin grabnice şi nesmerite măsuri ale dregătoriei locale", incidentele „au contenit cu totul, nelăsând altă urmă decât rândurile cele negre a gazetelor [transilvănene] sus însemnate" (100, pp. 24-26).

În Moldova şi Ţara Românească

Nu de puţine ori, în Ţara Românească şi mai ales în Moldova, incriminările de omor ritual erau urmate de tulburări violente sau chiar de pogromuri. În 1710, de exemplu, la Târgu Neamţ, au fost linşaţi cinci evrei şi puşi în lanţuri alţi douăzeci şi doi, pe motiv că ar fi furat şi ucis un copil de creştin: „căci le trebuie lor sânge de Paşti". Este cea mai veche atestare documentară a unui astfel de caz petrecut în Moldova. Văzând că violenţele asupra lor sunt gata să ia amploare şi să se extindă în toată regiunea, evreii din Piatra Neamţ au trimis soli la Iaşi, la domnitorul Dimitrie Cantemir. La rândul lui, acesta a trimis la faţa locului doi oameni de încredere „ca să cerceteze dacă lucrul este adevărat au ba". „Oamenii veniră şi cercetară şi căutară bine şi văzură că fals şi neadevărat e", se consemnează într-un document din epocă. S-a stabilit ca „evreii să fie sloboziţi", iar călugărul care a înscenat aşa-zisul omor ritual „să fie pus în casa de nebuni în tot timpul vieţii sale" (124, p. 523). În 1726 au avut loc o inculpare similară a evreilor din Oniţcani (Orhei) – tot în Moldova, dar la răsărit de Prut – şi un proces celebru la Iaşi, în care din nou s-a implicat domnitorul, dar din raţiuni cu totul diferite (voi reveni mai jos asupra acestui eveniment). În vremea domniilor fanariote, astfel de evenimente au avut loc mai mereu în Ţările Române. Studiind

această epocă, Pompiliu Eliade scria următoarele în 1898: „Lumea le pune în seamă [evreilor] tot soiul de lucruri ciudate: în săptămâna Paştelui evreiesc şi în săptămâna Paştelui creştin, oamenii îşi ţin copiii închişi în casă, de teamă ca evreii să nu-i fure şi să le sugă sângele, ca să-l pună în «azima» lor; şi, dacă se întâmplă vreodată să dispară vreun copil, întreaga populaţie cere sus şi tare ca toată evreimea să fie supusă la cazne” (378, p. 104).

*

La sfârşitul secolului al XVIII-lea şi începutul secolului al XIX-lea, câteva texte vechi româneşti şi-au dovedit importanţa din perspectiva subiectului abordat aici. Aceste pamflete scrise sau tipărite au dat un temei zvonurilor şi credinţelor orale privind infanticidul practicat de evrei. Într-un manuscris românesc, datat 1784 şi intitulat *Obiceiuri. Rânduieli jidoveşti în toate lunile [anului]* (mss. BAR nr. 1155), erau trecute în revistă mai multe feluri în care, chipurile, evreii ar folosi sânge de creştin: pentru prepararea „azimelor jidoveşti”, pentru „mâncări, chinături de sânge”, pentru „fărmecarea creştinilor ca să aibă de la ei milă şi bun dar”, pentru ritualul de nuntă şi cel de ungere a muribunzilor (98).

Un alt text de acest tip (ticluit prin 1716 în spaţiul polono-lituanian) este cel tipărit la Iaşi în 1803, intitulat *Înfruntarea jidovilor asupra legii şi a obiceiurilor lor* şi semnat de un oarecare monah Neofit Cavsocalivitul. Autorul era, chipurile, un fost rabin (Noih Belfer), convertit la creştinism (sub numele de Nicolae Botezatul) şi apoi călugărit (sub numele de Neofit). Dar este posibil să fie vorba de o stratagemă, destul de uzuală în epocă, menită să sporească legitimitatea şi credibilitatea scrierii. De altfel, faptul că este

vorba de o „infamă plăsmuire” a fost dovedit de Adolphe Stern în 1892 (754, II, pp. 87-90). Primul capitol al cărţii demască, chipurile, o sinistră practică rituală şi dezvăluie un mare secret, care puteau fi ştiute doar de „un fost rabin”: „Tainã ascunsă şi acum descoperită, asupra jidovilor, pentru sângele carele iau ei de la creştini şi ce fac ei cu el, cu dovediri din sfânta Scriptură”.

Cartea a devenit un „bestseller”, fiind retipărită în vreo 15 ediţii româneşti: primele în 1803, 1818 şi 1839, iar ultimele în 1922, 1929, 1936. Nu este de mirare succesul de care s-a bucurat volumul în epoca interbelică, dar este surprinzător faptul că el a fost reeditat în România post-comunistă (în anul 2000, la Editura Samizdat). În 1913, dr. Nicolae Paulescu prezintă *in extenso* cartea cu entuziasm (695, pp. 45-49). De asemenea, ea a fost recopiată de mână – în parte în mediul monastic – în zeci de versiuni. Numai în colecţia de manuscrise a Bibliotecii Academiei Române se află 28 de astfel de codice. Textul a circulat în tot spaţiul cultural românesc, inclusiv în Transilvania (98). Este extrem de semnificativ faptul că scrierea a apărut sub patronajul mitropolitului Moldovei. Într-o „înainte cuvântare” se spune că *Înfruntarea jidovilor* a fost tipărită „cu blagoslovenia şi cu toată cheltuiala prea osfânţii sale chiriu chir Iacov [= Iacob Stamate], mitropolit a toată Moldavia, în tipografia sfintei mitropolii în Iaşi, la anii de la Hristos 1803, fevruarie 8”. Trebuie spus că unii intelectuali români luminaţi, precum Ion Heliade-Rădulescu şi C.A. Rosetti (în ziarul liberal *Românul*), au publicat articole împotriva unor astfel de pamflete antisemite. Campania lor a dus, în 1858, de pildă, la interzicerea de către autorităţi a difuzării broşurii *Praştia* (tipărită întâi în 1836, la Mănăstirea Neamţului), care punea în circulaţie calomnia omorului ritual practicat, chipurile, de evrei (612, I, p. 170; 754, p. 20).

Din cauza unei învinuiri de omor ritual, în aprilie 1801, la Bucureşti, a avut loc o mare „zarvă", în timpul căreia – zice un document din epocă – evreii au fost goniţi „ca iepurii". Revolta mulţimii s-a soldat cu 128 de morţi şi răniţi şi cu jefuirea şi devastarea prăvăliilor din cartierul evreiesc. Pentru a-i proteja de fanatismul mahalagiilor, domnitorul Alexandru Moruzi s-a văzut obligat să-i strângă pe evrei la agie (416, II, p. 105; 535, pp. 284-288). Pogromul a reizbucnit cu mai multă forţă, la Iaşi şi la Bucureşti, în 1803 şi a continuat şi în 1804. Comentatorii sunt de acord asupra faptului că apariţia cărţii *Înfruntarea jidovilor*, girată de Mitropolie, a jucat un rol important în noua dezlănţuire a maselor în 1803. Noul mitropolit al Moldovei, Veniamin Costachi (1803-1846), i-a adăpostit pe evrei în biserică, ieşindu-le pogromiştilor înainte cu crucea în mână: „Numai trecând peste trupul meu – se spune că a strigat mitropolitul mulţimii întărâtate – vă veţi putea împlini pofta nelegiuită împotriva evreilor" (109, p. 116). Se zice că Veniamin ar fi reuşit să liniştească poporul „cetindu-i pe stradă molitvele Sfântului Vasile" (680, p. 42).

La 19 aprilie 1804, alarmat de continuarea violenţelor, domnitorul Constantin Ipsilanti a trimis un ordin scris (un *pitac*) la Mitropolie, cerând ajutor „unei instituţii în parte responsabilă pentru acele violenţe", cum remarcă cercetătoarea Violeta Barbu (98). Prin intermediul noului mitropolit, domnitorul muntean cerea ca preoţii să-şi convingă enoriaşii „netrebnici şi proşti" că este „o deşartă părere că adică neamul evreesc ar fi omorând creştini într-adins ca să ia sânge de la acel omorât" şi că „este ştiut că nici este la orânduiala legii lor un lucru ca acesta, nici s-au găsit prin cercetare vinovaţi" (98 şi 100, pp. 44 şi 63; 535, p. 307).

*

Într-o perioadă de doar 44 de ani (1803-1847), într-un târg mic şi liniştit ca Piatra Neamţ, au avut loc nu mai puţin de cinci cazuri de inculpare a evreilor pentru omor ritual: aproximativ un caz la fiecare nouă ani! De fapt, în secolul al XIX-lea, în oraşele din Moldova (Iaşi, Roman, Galaţi, Bacău, Piatra Neamţ etc.) sunt atestate cele mai multe acuzaţii de acest gen, cu urmările cele mai grave (125, pp. 44-45; 63, pp. 104-105 şi 330-332). Din acest punct de vedere, tulburările violente de la Galaţi, desfăşurate în 1859 (de Paşte) şi în 1868 (de Yom Kippur), sunt cazuri simptomatice: au fost înregistraţi morţi şi răniţi, au fost distruse şi jefuite câteva sinagogi, au fost arse sulurile Legii, au fost devastate casele şi prădate prăvăliile, iar autorităţile, în loc să-i pedepsească pe instigatori, i-au arestat pe evrei. Bancherul Rothschild însuşi a intervenit pe lângă Alexandru Cuza Vodă, cerând protecţie pentru evreii din Galaţi (743, p. 47). Îngrozit de aceste evenimente şi neştiind ce să apere mai întâi, „pe hebreii masacraţi în pământ român sau onoarea proprie a românilor”, cărturarul Ion Heliade-Rădulescu scria următoarele într-un articol publicat în *Naţionalul* (din 11 aprilie 1859) şi intitulat „Masacrul din Galaţi”:

Populaţia […] află pretext de pradă, de ucideri şi de cele mai neomenoase crime; mulţi hebrei fură ucişi şi mai mulţi vulneraţi şi bătuţi, casele hebreilor toate violate şi prădate. Două sinagogi [au fost] sparte şi despuiate, vasele cultului, Legea sau Tora călcate în picioare […]. Hebreii nu mănâncă la copii în Englitera, nu în Franţa, nu în Germania, nu pe nicăiri, pe unde oamenii începură a deveni oameni, nici însuşi în Austria şi Rusia hebreii nu mănâncă la copii. Pe unde mai sunt acuzaţi de asemenea neomenoasă faptă? Pe acolo pe unde popolii mai sunt încă barbari sau demi-barbari. […] Hebreii, iar o zicem din convicţia noastră cea mai intimă, nu sunt şi nici n-au fost vreodată popolul sau naţia care să manânce la oameni sau la copii de oricare stirpe sau credinţă; în religia lor nu se află

asemenea precept inuman şi barbar; stirpea lor din origine n-a fost stirpe de sălbateci şi antropofagi. Din contra.

Cu toate că deplânge situaţia ca un cărturar european şi liberal, influenţat de ideile generoase ale Revoluţiei din 1848, Ion Heliade-Rădulescu nu poate să-şi depăşească limitele de conservator, „cu gesturi de aparenţă liberală”, cum l-a definit George Călinescu (130, p. 134). De regulă, vinovat de toate relele era până atunci „străinul”, ţapul ispăşitor predilect fiind evreul. Iată că „străinul” („hebreul”) este acum în postura victimei, fiind privit cu simpatie. Şi totuşi, Ion Heliade-Rădulescu nu poate să meargă până la capăt. El nu poate să creadă că „elementul curat românesc” ar putea fi vinovat de astfel de prejudecăţi şi de violenţe. De vină trebuie să fie tot nişte „străini”, o „adunătură de diverse elemente şi naţionalităţi”. „Galaţii sunt un oraş al Moldovei – încearcă să justifice Heliade-Rădulescu –, însă locuitorii, [în] cea mai mare parte, îi sunt străini, şi străini orientali, ce vin cu credinţele lor deşarte şi cu i[g]noranţa lor, şi care sunt sciuţi de pornirea lor de scoatere de cuţite, de masacre şi de prade. Nu, românii pe unde este element curat românesc nu mai crede la calomniile fanatismului şi a oamenilor i[g]noranţi, corupţi, pervertiţi…” etc. (100, pp. 43-47). Trebuie să remarc totuşi faptul că un călător german prin Galaţi, dr. Wilhelm Hamm, notează în jurnalul său de călătorie (publicat la Frankfurt pe Main în 1862) că anume grecii au fost aceia care au organizat şi au întărâtat mulţimea să participe la pogromul de la Galaţi din 1859 (893, p. 250).

„Nici însuşi în Rusia hebreii nu mănâncă la copii”, scria Ion Heliade-Rădulescu în 1859. Cărturarul român se înşela amarnic, pentru că în Rusia, în secolul al XIX-lea şi chiar în primele decenii ale secolului XX, se credea că evreii practică infanticidul pentru a se împărtăşi cu sânge de băiat creştin. Acesta a fost, de altfel, motivul

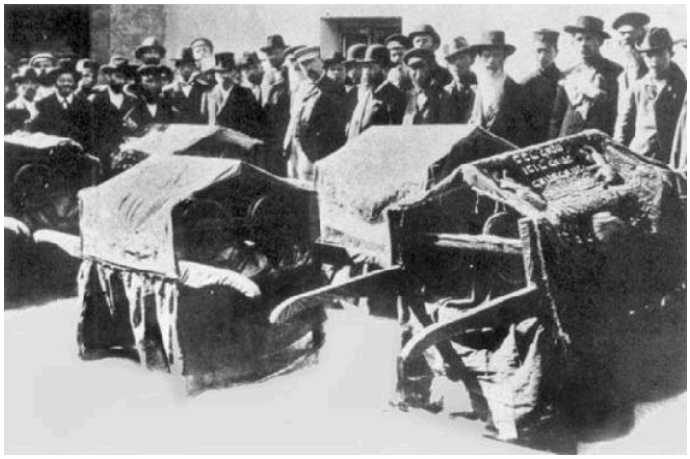
declanşării pogromului din 1903, de la Chişinău, capitala Basarabiei (pe atunci parte a Imperiului Ţarist), şi al procesului intentat lui Mendel Beilis, în 1911-1913, la Kiev (vezi 790). Hahamul Elia, tatăl lui Leo Naphta – unul dintre protagoniştii romanului *Muntele vrăjit* –, este ucis în timpul unui pogrom („l-au găsit crucificat cu piroane pe uşa casei incendiate"), declanşat în urma unei acuzaţii de infanticid ritual. Nu întâmplător acest eveniment a fost plasat de Thomas Mann undeva în vestul Rusiei ţariste, „într-un târguşor din vecinătatea frontierei galiţiano-volinice" (deasupra Bucovinei), şi datat cândva în ultimele decenii ale secolului al XIX-lea (786, III, pp. 5-7). Prozatorul german şi-a scris romanul în perioada 1913-1924, deci după evenimentele din Chişinău şi Kiev, care au avut un puternic ecou internaţional. De altfel, Thomas Mann – alături de Gerhart Hauptmann, Werner Sombart şi alţi două sute de intelectuali importanţi din Germania – a semnat în 1912 un protest colectiv împotriva judecării lui Beilis (790, p. 207).

*

Se consideră că, într-un fel, autorul moral al pogromului de la Chişinău este politicianul de extremă dreaptă Păvălachi A. Cruşevan. Acesta era un moldovean rusificat, care de câţiva ani – prin intermediul ziarului său *Bessarabetz* (*Basarabeanul*) – susţinea o întreagă campanie pentru expulzarea şi exterminarea evreilor din zonă. Cruşevan l-a invitat la Chişinău chiar şi pe parlamentarul român ultranaţionalist A.C. Cuza, profesor la Universitatea din Iaşi, care a ţinut mai multe conferinţe incendiare în care şi-a prezentat doctrina antisemită. Amândoi au proclamat că „Noaptea Sfântului Bartholomeu" va avea loc de sărbătoarea Paştelui, la 6-8 aprilie 1903. Într-

adevăr, ziarul lui Cruşevan a anunţat chiar înaintea Paştelui că în târgul Dubăsari, pe malul Nistrului, evreii ar fi comis un omor ritual asupra unui băiat creştin. Simptomatic este faptul că masele din Chişinău şi din împrejurimi, incitate în prealabil, şi nu cele din Dubăsari, au năvălit înarmate în cartierele evreieşti. Îngrijorat de cursul evenimentelor, marele rabin al comunităţii evreieşti din Chişinău a cerut episcopului creştin ortodox să nege în mod public această ştire absurdă. Dar „acest înalt preot – scria un ziarist rus, la 1 iunie 1903, într-un articol intitulat «Masacrul evreilor din Chişinău» – a declarat public că el însuşi crede în povestea că evreii folosesc sânge de creştin în scopuri rituale” (267, p. 409). Episcopul a turnat astfel gaz peste focul pogromului. La rândul lor, soldaţii nu au intervenit, pe motiv că guvernatorul ar fi „aşteptat ordine” de la ţarul Nicolae al II-lea şi nu le-ar fi primit, iar poliţiştii, în loc să ia măsuri de protecţie a evreilor, le indicau răzvrătiţilor casele în care aceştia locuiau. Evreii s-au trezit complet abandonaţi în faţa maselor isterizate. Urmările au fost pe măsură: circa 50 de morţi, sute de răniţi grav, 800 de case şi 600 de prăvălii distruse şi prădate etc. (254, pp. 56-61).

Victime ale pogromului de la Chişinău, 1903



Ceremonie religioasă de înhumare a cărţilor sacre iudaice profanate în timpul pogromului de la Chişinău, 1903

Mai mulţi scriitori ruşi (printre care Lev Tolstoi şi Maxim Gorki) au adoptat o poziţie vehementă împotriva celor responsabili de producerea pogromului. Poemul *Oraşul măcelului*, devenit celebru în rândul comunităţilor evreieşti din estul Europei, scris imediat după pogrom de nu mai puţin faimosul poet odessan Haim Nahman Bialik (1873-1934), nu deplângea nici violenţa oamenilor simpli, nici indolenţa autorităţilor, ci pasivitatea şi resemnarea evreilor (267, pp. 410-411). „Ce vor aceste umbre pe zid?", se întreabă Dumnezeu în poemul lui Bialik. „De ce îşi întind mâinile către mine?/ Nu are niciunul un pumn?" (Pun între paranteze faptul că scriitorul-reporter F. Brunea-Fox a preluat şi el acelaşi titlu, *Oraşul măcelului*, atunci când a scris o carte despre pogromul legionar de la Bucureşti, din 21-23 ianuarie 1941; *cf.* 274). Pogromul din 1903 de la Chişinău (şi implicit amplul poem al lui Bialik) i-a şocat pe evreii din această parte a continentului, intensificând emigrarea lor spre America, Europa de Vest (530, p. 25) şi Palestina. „Sionismul este fiica antisemitismului", constata Adolphe Stern în 1910, preluând o idee a lui Theodor Herzl.

Cei care au rămas pe loc au înfiinţat şi organizat unităţi evreieşti de autoapărare. A fost un act care a declanşat un proces istoric, de modificare a

mentalităţii de veacuri a evreilor. Un episod dintr-o povestire autobiografică (*Prima dragoste*), scrisă prin anii ’20 de prozatorul odessan Isaac Babel, este simptomatic în acest sens. În timpul pogromului din 1905, desfăşurat la Nikolaev pe Bug (şi în alte târguri evreieşti din vestul Ucrainei), copilul de 11 ani îşi priveşte cu umilinţă tatăl târându-se în genunchi şi cerşind milă în noroi, la picioarele calului unui ofiţer cazac. Bunicul fusese ucis, iar prăvălia tatălui devastată. Închizându-şi ochii, copilul se imaginează făcând parte dintr-o grupare evreiască de autoapărare, trăgând cu puşca în pogromişti (793, pp. 228-232).

Prin organizarea, după 1920, a forţelor de apărare din Palestina (*Haganah*), ca şi prin revolta din 1943 a evreilor din ghetoul varşovian, această nouă mentalitate şi-a dat adevărata măsură (275; 37, p. 322; 268, p. 421). În România, primele unităţi evreieşti de autoapărare care şi-au dovedit eficienţa au fost cele organizate în cartierul evreiesc din Bucureşti în timpul tulburărilor sângeroase din noiembrie 1918.

Ecouri în mentalitatea tradiţională

Dar cel mai cunoscut proces de „omor ritual” din spaţiul românesc a fost cel desfăşurat în Moldova în 1726. Totul a pornit de la un presupus delict de infanticid, care s-ar fi petrecut în târgul basarabean Oniţcani (ţinutul Orhei). S-a spus atunci că „bezzaconicii jidovi” (= „evrei fără de lege”, cum i-a numit Ion Neculce în *Letopiseţ*) ar fi „furat în ziua Paştilor un copil [creştin], cam de cinci ani” (*Cronica Ghiculeştilor*) şi l-ar fi „muncit […] în chipul muncilor domnului Iisus Hristos” (Ion Neculce). Apoi, l-ar fi pus într-un butoi şi, înţepându-l în mai multe locuri cu nişte scule speciale („trei înfipte într-un mâner de lemn”), ar fi colectat tot sângele în putină. „Sângele l-au împărţit, punându-l în butoiaşe, şi l-au trimis

marelui haham din Cracovia şi hahamului din Dubăsari, iar un butoiaş cu sânge l-au îngropat în pivniţă." Procesul înscenat celor patru evrei învinuiţi de omor ritual a avut loc la Iaşi. El a fost condus – cu mare zarvă – de însuşi domnitorul Moldovei, Mihai Racoviţă, care a încercat să-i şantajeze pe evrei şi, cum scrie cronicarul, „să-i păgubească de bani". Mihai-vodă – spune Ion Neculce – „i-au ţinut [pe jidovi] la închisoare, gândind doar a lua de la dânşii bani mulţi".

Până la urmă, din lipsă de probe, dar şi datorită presiunilor diplomatice internaţionale, inculpaţii au fost achitaţi. „Din pricina lăcomiei sale de bani – scrie în *Cronica Ghiculeştilor* –, căci n-a arătat râvnă pentru legile dumnezeieşti", domnitorului Mihai Racoviţă „i-a sosit mazilirea" de la Istanbul, imediat după încheierea farsei judiciare (în septembrie 1726) (43, pp. 52-54). Întregul eveniment a avut un puternic impact asupra societăţii, astfel că povestea a fost reluată în nu mai puţin de trei cronici moldoveneşti din secolul al XVIII-lea şi în alte documente din epocă (44).

De exemplu, ambasadorul Franţei pe lângă Înalta Poartă istoriseşte astfel această întâmplare: „Domnitorul Moldovei a reînviat o veche născocire împotriva bieţilor evrei, scoasă la iveală de atâtea ori de către spoliatori. Evreii din principat [= Moldova] au fost acuzaţi că ar fi omorât un copil grec [= creştin-ortodox] pentru a-i pune sângele în azima lor şi, sub acest pretext, ca un nou Atila, le-a distrus sinagogile, le-a ars cărţile, i-a bătut la tălpi pe pretinşii criminali şi i-a pus pe toţi să plătească sume mari de bani. Acest domn nu ar fi trebuit să ignore faptul că învinuirea de omor ritual nu mai este crezută astăzi în ţările civilizate şi, dacă el ar fi cunoscut puţină istorie, atunci ar fi ştiut că acuzaţia de omor ritual fusese folosită pentru prima dată în istorie de către romani împotriva creştinilor" (43, p. 54).

Acest gen de istorii – extrem de impresionante pentru creştini – au devenit în cele din urmă eresuri folclorice. Memoria colectivă a păstrat neschimbate, până în zilele noastre, nu doar motivaţia rituală a infanticidului, dar şi unele „detalii tehnice" (butoiul cu cuie, de exemplu) (vezi nota ***313***). „De sărbătorile jidoveşti – sună o credinţă populară tot din nordul Moldovei, dar de la începutul secolului XX –, jidovii nu mănâncă decât pască plămădită cu sânge de creştin; un copil pe care-l fură, îl pun într-un poloboc, ale cărui doage sunt bătute cu piroane, şi-l dau tăval(ă) ca să moară copilul, după ce i s-a scurs sângele prin înţepături" (36, p. 113).

Folclorista Elena Niculiţă-Voronca îşi aduce aminte că, în copilăria ei (deci pe la 1865), astfel de credinţe populare erau încă foarte active în nordul Moldovei: „Când eram copilă şi vedeam vreun jidan cu sacaua cărând apă, mă ascundeam, căci auzisem de polobocul cu ragila de cuie în care evreii omoară copiii, spre a le bea sângele" (162, p. 172). Rag(h)ila (din germanul *Raffel*) este o unealtă, formată dintr-o scândură cu cuie, cu care se scarmănă cânepa meliţată.

Se pare că acest model mental a supravieţuit până în zilele noastre, acoperind o zonă etnoculturală mult mai largă decât cea strict românească. Iată, de exemplu, ce credeau ţăranii din sudul Poloniei (regiunea Przemyśl) cu doar 10-15 ani în urmă: „De Paşte, ei [= evreii] trebuie să pună sânge creştin în pască […]. Ei omorau copii pentru sânge […]. Evreii aveau un instrument pentru extragerea sângelui: un butoi cu cuie. Înăuntru se punea un om. Când butoiul era rostogolit pe uliţă, cuiele înţepau victima şi ei obţineau sângele" (70, p. 129). Credinţe similare (inclusiv folosirea „instrumentului" de colectare a sângelui: butoiul sau albia cu cuie) au supravieţuit în epoca postbelică şi în sud-estul Europei: în Bulgaria (Sofia) şi Grecia (Salonic), după cum mă

asigură colegi antropologi din aceste ţări. „De Vinerea Mare – sună o credinţă grecească – acei crucificatori [ai lui Isus] pun copii creştini într-o albie cu piroane înfipte în linie şi le beau sângele” (257, p. 236).

Se pare că superstiţia privind omorul ritual practicat de evrei a fost atât de puternică şi de răspândită, încât a reuşit să influenţeze unele legende folclorice. Se spune că, privite cu atenţie, petele de pe Lună îi reprezintă pe Abel şi Cain, „cei dintâi oameni, copiii lui Adam şi ai Evei”. Conform legendelor româneşti, primul omor din istoria omenirii a fost înfăptuit de un „evreu legendar” hemofag, Cain, care – aşa cum se vede pe suprafaţa Lunii – „îl ţine [pe Abel] plecat peste un ciubăr, ca să i se scurgă sângele”. „Na, frate – îi spune Abel lui Cain –, bea sânge; ţi-a fost sete de sângele meu şi m-ai ucis” (269, pp. 115-116; 270, pp. 70-72; 137, p. 168). O legendă pe care o „spuneau moşnegii” şi pe care o notează Alecu Russo în ale sale *Amintiri* (1855) din copilărie: „Vedeam în Lună chip de om rănit [Abel], culcat pe un pat […] şi sângele bolborosind îi pica alăturea într-un ciubăr spart; iar pe fratele ucigaş [Cain], osândit din poronca lui Dumnezeu, până se va umplea ciubărul, a bea sângele nevinovat ce nu încetează a curge de la începutul lumei…” (844, p. 114). De altfel, acelaşi Alecu Russo a contribuit şi la perpetuarea legendei infanticidului pascal, săvârşit, chipurile, de evrei. El aminteşte în 1840 de „superstiţiile populare de vrăji” referitoare la „copii creştini cărora babele ovreice le scot sângele picătură cu picătură, împungându-i cu acele la sărbătorile Paştelor” (366, p. 131). Împunsăturile aplicate de evrei copilului creştin ar corespunde, pasămite, celor aplicate lui Isus în timpul Patimilor. „După opinia populară”, ne asigură Nicolae Iorga, pasca evreiască ar fi „înţepată cu puncte” pentru a simboliza

„înţepăturile date de strămoşii [evreilor] Mântuitorului însuşi” (451, p. 46).

Nu numai motivul „butoiului de colectat sânge” a migrat din legenda infanticidului practicat de evrei în legendele folclorice româneşti, ci şi motivul „azimei preparate cu sânge”. Legenda spune că „de un post mare [de Paşte], au făcut jidanii pâne cu sânge”. Fiind în postul dinaintea Paştelui şi neavând ce mânca, creştinii urmau „să se spurce” şi „să se facă şi ei păgâni”, mâncând „pâne spurcată, adecă amestecată cu sânge”. Atunci, Sfântul Toader i-a salvat pe creştini, învăţându-i „să nu mănânce nimic de la păgâni, că erau toate lucrurile de mâncare otrăvite şi necurate”, ci să-şi prepare o hrană rituală: „colivă, adecă grâu fiert şi îndulcit cu miere”. „Şi de atunci se trage şi obiceiul că duc oamenii, în fiecare an, în ziua de Sân-Toader, colivă la biserică” (113, I, pp. 265-268; 259, pp. 241-242).

Într-un basm popular, *Frumoasa lumii*, cules de tânărul Eminescu prin anii 1860 apare un „negustor jidan” care vrea să mănânce trei copii, pentru că ei mâncaseră la rândul lor pasărea de aur: „Jidanul îndată strigă după copii, să-i taie să mănânce el din copii. (Care din creştini ar fi făcut asta!) I-a căutat, i-a căutat, în sfârşit, nu i-a găsit. Dac’o văzut jidanul că nu-s şi nu-s, s’o dus dracului…” (724, p. 452). „Evreul infanticid” este pus aici în contrast cu creştinii, care nu „ar fi făcut asta”. În afară de imaginea lui de „mâncător de copii” şi de „asociat cu Diavolul”, „jidanul” din basm are şi alte stereotipuri specifice: e negustor în târg, se tocmeşte, e ahtiat după bani şi aur, e viclean („tot ei îs mai mehenghi [= vicleni]”), ştie să citească (spre deosebire de român), îi urăşte pe creştini („jidanul, tot cu duşmănie asupra creştinului”), ucide folosind otravă („îi dă nu ştiu ce şi omoară omul”), pretinde că se botează etc.

Poveşti cu evreul infanticid şi hemofag se transmiteau din gură în gură, se spuneau mai ales

copiilor şi ne putem imagina ce efecte aveau asupra lor pe moment, dar şi pe termen mediu şi lung. Când erau neascultători, copiii români erau ameninţaţi că „Vine jidanu' cu sacul" (3, p. 14), astfel că evreul era receptat în chip coşmaresc de imaginaţia infantilă, ca un fel de Bau-Bau cu chip uman, ca un duh rău care fură copii cu sacul şi apoi îi omoară pentru a se împărtăşi cu sângele lor. Cu formule similare erau ameninţaţi copiii din Ungaria: „Dacă eşti rău, o să te ia evreul cu bocceaua". Imaginea era cu atât mai credibilă cu cât evreul boccegiu (bărbos, înfăşurat în negru şi cu un sac în spate) era o realitate cotidiană pe uliţele satelor şi târgurilor din această parte a continentului. „Evreul imaginar" se suprapunea perfect „evreului real".

Evreul nu este singurul pus în această postură. În România, Polonia şi Bulgaria, acelaşi rol poate fi jucat de ţigan („Vine ţiganu' cu sacul") (***324***), iar în Ungaria – de Diavolul însuşi: „Dacă eşti rău, o să te ia Diavolul" (305 şi ***581***). Formulele-de-speriat-copiii (şi ele o specie folclorică autonomă, care ar trebui studiată) erau mai explicite în Polonia şi mai înfricoşătoare. Unui copil polonez neascultător i se spunea: „Fii cuminte! Că altfel te fură jidanul şi face pască din tine" sau i se oferea pască evreiască, zicându-i-se: „Mănâncă pască! Este făcută din sângele tău" (70, p. 56).

Dar nu numai viaţa copiilor creştini se credea că este ameninţată, ci şi cea a adulţilor. Un vechi proverb german spunea că „La evrei e mai bine să fii porc, decât om" (pentru că pe porc nu-l ucid, dar pe om da) (3, p. 63), iar o credinţă populară culeasă în Maramureş prin 1920 susţinea că „Numa jidu' crede că nu e păcat ca să omorăşti un om" (13, p. 323). În România, oamenii erau sfătuiţi să fie precauţi cu evreii prin zicale populare de genul „Să mănânci la jidan şi să dormi la armean" sau „La jidan să mănânci, dar să nu dormi", iar dacă totuşi o faci, „să nu dormi singur"

(3, pp. 17-18). Vezi şi sensul negativ al zicalei „Te culci şi te scoli cu jidanii!” (171, p. 486).

Aceste credinţe sunt totuşi blânde faţă de canoanele bisericeşti de la mijlocul secolului al XVII-lea, care aruncau anatema asupra celui care „va face taină cu ovreii şi le va zice frate sau va mânca cu dânşii, fiind altă seminţie” (*Pravila de la Govora*, 1640; vezi nota ***52***). În Banat şi Transilvania, astfel de interdicţii erau prevăzute, în secolul al XVIII-lea, în legislaţia laică: „Evreilor nu le este îngăduit, sub nici un pretext, să găzduiască peste noapte un creştin” sau „să ţină servitori creştini, care să facă munci ce presupun şederea şi masa în casa evreului” (*Judenordnung*, Timişoara, 1776; ordinul reia reglementări din 1724 şi 1772) (124, p. 161).

Măsuri de segregare asemănătoare, menite să-i protejeze pe creştini de „pericolul evreiesc”, fuseseră impuse Europei catolice încă din 1215, de papa Inocenţiu al II-lea, la al patrulea Conciliu de la Lateran: creştinilor li se interzicea să locuiască cu evrei sau în vecinătatea lor, să mănânce cu evrei, să aibă raporturi sexuale cu evrei, să facă apel la medici evrei, să lucreze la evrei etc., etc. Şi, pentru ca toate acestea să poată fi îndeplinite, evreii trebuiau să fie recunoscuţi, fiind deci obligaţi să poarte un semn distinctiv pe îmbrăcăminte (139, pp. 229-245).

Supravieţuiri în spaţiul politic

În spaţiul românesc din secolul XX – după pogromul de la Chişinău (1903) – nu au mai fost înregistrate (ca în celelalte ţări din zonă) tulburări sângeroase sau procese juridice având ca motiv acuzaţia de omor ritual. Totuşi, această legendă şi-a continuat cu oarecare succes destinul în cărţile, articolele sau discursurile unor publicişti, cărturari şi politicieni români. Stereotipul se întipărise prea

puternic, timp de secole, în mentalitatea populară pentru a nu fi speculat până la ultima consecinţă.

Iată un exemplu de la sfârşitul secolului al XIX-lea, care îl are ca erou principal pe redactorul ziarului *Deşteptarea*, Polichroniade – participant marcant la Congresul antisemit româno-european desfăşurat la Bucureşti în 7-9 septembrie 1886. În primăvara anului 1897, în preajma sărbătorii Paştelui, acesta a reprodus şi răspândit în toată ţara, în mii de exemplare, o litografie reprezentând „infanticidul ritual" petrecut, chipurile, în 1882 la Tiszaeszlár, în imediata vecinătate a Transilvaniei. Reproducerea înfăţişa o fată sugrumată pe podeaua sinagogii şi câţiva evrei care îi luau sângele „pentru a se fabrica azimă" (125, p. 251). Cu câţiva ani înainte, în urma stăruinţelor rabinului M. Beck de la Templul Coral, ministrul de Interne dăduse dispoziţii să se confişte ilustraţii similare, puse în vânzare în Bucureşti (612, I, p. 219). O litografie reprezentând „omorul ritual" de la Tiszaeszlár a fost descrisă de prozatorul I.A. Bassarabescu (1870-1952) într-o nuvelă: „Soarele cădea pe o veche litografie într-o ramă vizibilă. Câţiva rabini torturează o fată tânără întinsă pe masă şi-i storc sângele". În anii '30, anume acest pasaj a fost reprodus în manualele de limba română pentru liceu. Pe 26 iulie 1938, W. Filderman a adresat ministrului Educaţiei o scrisoare de protest împotriva unor astfel de incitări antisemite din manualele şcolare (555, I, p. 242; 693, I, p. 150).

La începutul secolului XX, într-o curajoasă intervenţie împotriva teoriei rasiste a lui H.St. Chamberlain, filozoful Constantin Rădulescu-Motru a atacat, în publicaţia sa *Noua Revistă Română*, şi problema supravieţuirii în cadrul propagandei antisemite contemporane a unor clişee mentale medievale, care-i prezintă pe evrei ca fiind vampiri şi practicând omoruri rituale (125,

p. 270). Dar vocea filozofului român a rămas cumva izolată în epocă.

În 1922, în ziarul *Apărarea Naţională* – editat de profesorul A.C. Cuza şi de doctorul Nicolae Paulescu – s-au publicat în fiecare număr „cazuri autentice" de omor ritual practicat de evrei de-a lungul secolelor, în diferite ţări. Concluzia cu care s-a încheiat acest serial a fost următoarea: „Sunt nenumărate alte cazuri dovedite şi descrise de autori pe baza mărturiilor contemporane. Aproape la toate se dovedeşte acelaşi lucru: omorul se săvârşeşte în mod barbar, victima e chinuită, de cele mai multe ori imitându-se chinuirea lui Isus Cristos, sângele victimei se scurge în vase […] şi [este] întrebuinţat la tot felul de rituri sălbatice. Aceste spicuiri din istorie le-am putea duce la infinit" (67, p. 46). Tot atunci, aceiaşi oameni au reeditat celebra carte *Înfruntarea jidovilor* (1803), scrisă de un pretins rabin convertit, care „demonstra", chipurile, autenticitatea infanticidului practicat de evrei. Pe această temă, deputatul evreu Adolphe Stern a rostit o interpelare în plenul Parlamentului României, în 1922 (603, pp. 18-19). Peste zece ani (noiembrie 1932), parlamentarii evrei au protestat din nou împotriva acuzaţiei de infanticid ritual, adusă evreilor de A.C. Cuza în ziarul ieşean *Curentul studenţesc*, editat de Asociaţia Studenţilor Creştini, coordonată de C. Zelea Codreanu (603, p. 362). De asemenea, o replică polemică a fost iniţiată de medicul şi teologul Virgil Ciobanu, care a publicat în 1924 o carte despre „omorul ritual", privit „din punct de vedere istoric şi medical". „Istoria ne arată – scria el – că acuza de omor ritual a fost totdeauna o armă îndreptată împotriva unor oameni de alte convingeri, atunci când nu li se puteau imputa alte crime" (256, p. 100). Tot cam atunci (1923), Şama Salzberger a publicat o carte (585) menită să contrazică, printre altele, legenda „omorului ritual" susţinută din plin de N. Paulescu într-un volum

profund antisemit, publicat în 1913 (586 şi 695, pp. 38-49).

Presupusele cazuri de „omor ritual" practicat de evrei n-au fost – pentru dr. Paulescu – numai autentice „spicuiri din istorie", ci şi o metaforă a „sugrumării" românilor de către „o rasă infamă de răufăcători". Încercând să-i convingă pe cititorii aceleiaşi publicaţii (*Apărarea Naţională*) că „expulzarea jidanilor [din România] se impune în mod imperios", Nicolae Paulescu scria în 1923 că „puii de jidani", „lipitori umflate de sânge românesc", vor ca „românii să moară pe tăcute (ca în omorul ritual)" (66 şi 188, p. 181). Aceeaşi metaforă, centrată pe imaginea evreului ucigaş şi hemofag, se regăseşte frecvent în marşurile legionarilor români, foarte populare în anii '20-'30:

> Priviţi cum ghiarele lui Iuda
> Adânc se-nfig în trupul meu,
> Priviţi cum sângele meu curge,
> Priviţi cum jidovii mi-l beu! (255, p. 25).

Metafora folosită de N. Paulescu şi de legionari produce un transfer de semnificaţie de la concret la abstract: nu doar câţiva evrei beau sângele vreunui român, ci evreii beau sângele românilor, al întregii naţii. România însăşi este ucisă ritual de către evreii antropofagi şi hemofagi. Această formă de generalizare nu a fost inventată de extrema dreaptă interbelică. Încă de la sfârşitul secolului al XIX-lea I.L. Caragiale parodia această retorică ultranaţionalistă într-un articol-editorial din *Moftul român* (nr. 4, 1893), intitulat „Trădarea românismului! Triumful străinismului!!". Comentând votarea în Parlament a „legii meseriilor" (propusă de conservatorul P.P. Carp), lege care permitea şi evreilor săraci să înveţe o meserie în şcolile profesionale, Caragiale adoptă ironic tonul şovin al presei liberale de opoziţie:

„Ieri s-a jertfit poftelor străine interesele române, sălbăticiei străine corpul României, antropofagiei judaice carnea şi sângele Naţiunii! Sărmană Românie!” (336, II, p. 368).

De o atitudine insolită a dat dovadă Nae Ionescu, în prefaţa romanului *De două mii de ani…*, publicat în 1934 de Mihail Sebastian. Filozoful recunoaşte că povestea cu „omorul ritual” practicat de evrei este doar „un basm”. „Dar de ce se plâng evreii?”, se întreabă el retoric. Oare nu au existat basme similare referitoare la creştini? „Şi evreii nu au ei oare nici o vină, n-au avut ei nici un rol în răspândirea acestor basme? Iată dară, istoria nu face decât să se repete” (219, p. 16). Trecând peste faptul istoric că nu evreii, ci romanii au pus pe seama primilor creştini astfel de „basme”, rămâne cinismul de care a dat dovadă Nae Ionescu în acest paragraf şi în tot textul amintit, inclusiv în concluzia lui: „Suferi pentru că eşti evreu; ai înceta să fii evreu în momentul în care nu ai mai suferi; şi nu ai putea scăpa de suferinţă decât încetând a fi evreu. Este, desigur, o apăsătoare fatalitate. Dar tocmai de aia nu e nimic de făcut. Iuda va agoniza până la sfârşitul veacului” (219, p. 24).

Într-un fel, Mihail Sebastian i-a răspuns lui Nae Ionescu chiar în volumul pe care acesta din urmă l-a prefaţat: „Ce i-aş reproşa antisemitismului, înainte de orice […] – afirmă protagonistul romanului –, ar fi lipsa lui de imaginaţie: «masonerie, cămătărie, omor ritual». Şi pe urmă? Vai cât e de puţin! Vai cât e de sărac!” (219, p. 62)

În ţările comuniste, după Holocaust (1945-1963)

Pe lângă acuzaţia de folosire a sângelui în scopuri rituale, o serie de alte aspecte neobişnuite (reale sau inventate) au făcut din „evreul imaginar” o

fiinţă extrem de suspectă: circumcizia, de pildă (în secolul al XVIII-lea, pastorul olandez Cornelius de Pauw o considera o practică „dezgustătoare” a evreilor, care „inspiră oroare”, fiind una dintre „absurdităţile lor religioase”; *cf.* 810, p. 215), sau felul special în care sunt tăiate animalele la evrei, cu interdicţii rituale în privinţa sângelui, precum şi ciudatele reguli privind mâncarea cuşer (de exemplu, vase pentru carne diferite de cele pentru lactate). Ţăranii şi târgoveţii creştini nu percepeau aceste reguli din perspectiva curăţeniei şi igienei culinare, ci dimpotrivă. În 1817, de pildă, târgoveţii români din Botoşani se plângeau domnitorului Moldovei că „jidovii le pângăresc fântânile”, spălându-şi „vasele [lor] spurcate” (535, p. 403). La acestea se adaugă legendele privind evreii care infestează fântânile, doctorii evrei care-i omoară pe creştini („Medicii jidani asasinează bolnavii creştini!”, sună titlul unui articol din revista antisemită *Buna Vestire*, 1937), cârciumarii evrei care otrăvesc băuturile etc., etc. Este o întreagă mitologie, incertă şi confuză, creată timp de mai multe secole, care face din evreu un tip suspect, căruia îi sunt asociaţi termeni precum „infanticid ritual”, „hemofagie”, „vampirism”, „canibalism”, „stranii obiceiuri culinare”, „murdărie”, „microbi”, „sânge infestat”, „otravă”, „crimă”, „vrăjitorie”, „ritualuri demonice” etc. Cu un astfel de „portret-robot”, despre evreu se poate spune orice şi oamenii simpli vor crede. Aşa se explică tenacitatea şi vitalitatea extraordinară a legendei privind omorul ritual şi a altor poveşti similare.

Sunt multe stereotipuri mentale asociate portretului „evreului imaginar”. Dar parcă nici unul nu este atât de înrădăcinat şi de longeviv. Este o prejudecată care nu-şi schimbă aproape deloc coordonatele esenţiale (se adaptează doar), cu toate că traversează epoci şi civilizaţii complet diferite: de la Anglia medievală (1144) până la

România post-comunistă (1996). Şi parcă nici un stereotip nu este atât de eficient, atât de brutal şi generator de atâta ostilitate. Pentru că una este să crezi şi să spui despre evrei că sunt paraziţi şi speculanţi, că sunt murdari şi împuţiţi, că sunt aroganţi şi îi dispreţuiesc pe creştini, că sunt laşi şi trădători de ţară, că le plac banii şi că încearcă să conducă lumea cu ajutorul lor etc., etc. şi alta este să crezi şi să spui despre evrei că fură copii creştini şi îi omoară pentru a le folosi sângele în diverse scopuri rituale. Nici o altă superstiţie legată de evrei nu este atât de abominabilă şi, în acelaşi timp, atât de concretă. „Inventatorul" acestei „bombe emoţionale" a fost un adevărat geniu al răului. Pentru că este un tip de acuzaţie care declanşează întotdeauna şi instantaneu o isterie colectivă antisemită, o imensă cantitate de emoţie ostilă evreilor în sânul comunităţii-gazdă, care în cele mai multe dintre cazuri se manifestă cu agresivitate maximă. Nu este de mirare că, de-a lungul secolelor, majoritatea acuzaţiilor de infanticid au fost urmate de sângeroase pogromuri antievreieşti.

Ceea ce poate să ne mire însă este faptul că acest pervers mecanism social a funcţionat anacronic, la jumătatea secolului XX, imediat după imensa tragedie a Holocaustului, în ţări din centrul Europei în care se constituiau regimuri politice de stânga. După ce fuseseră ucişi 6 milioane de evrei, dintre care 1,5 milioane de copii, este incredibil că evrei abia întorşi din lagărele naziste au putut fi linşaţi de comunitatea-gazdă în urma unor acuzaţii de infanticid ritual sau a altor incriminări similare, adesea instrumentate de activişti comunişti. În perioada 1945-1948, circa 2.000 de evrei (din care 1.500 doar în Polonia) au fost victime ale pogromurilor în ţările Europei comuniste. Iată câteva exemple de astfel de cazuri.

La 4 iulie 1946, în oraşul polonez Kielce, la sud de Varşovia, un băiat de 8 ani (însoţit de tatăl său)

s-a plâns secţiei de poliţie locale că el şi alţi copii creştini au fost reţinuţi în pivniţa unei case de evrei, pentru a fi omorâţi în scopuri rituale. Poliţiştii au cercetat casa respectivă (care nici măcar nu avea pivniţă), fără să găsească nici un indiciu incriminant. Dar, întărâtată de zvonuri şi isterizată, mulţimea – condusă de agenţi de poliţie şi de soldaţi polonezi – a năvălit în casele evreilor. Urmările acestui inimaginabil pogrom: 42 de evrei morţi (unii împuşcaţi, alţii căsăpiţi cu topoarele), 50 de răniţi, case devastate etc. Abia se împlinise un an de la întoarcerea în oraş a celor 200 de evrei care supravieţuiseră lagărelor naziste (înainte de război, în oraş locuiau 18.000 de evrei). Comunicatul oficial, emis ulterior de autorităţile comuniste, vorbeşte despre „o provocare antievreiască la scară mare", iniţiată de „un grup reacţionar organizat". Pogromul de la Kielce (1946), cel similar din Cracovia (1945), ca şi alte tulburări sângeroase au provocat primul mare val de emigrare a evreilor polonezi spre SUA, Europa de Vest şi Palestina. Până în septembrie 1946, au fugit din Polonia 100.000 de evrei (582, pp. 32-34; 784, pp. 196-197).

Zvonuri privind „omorul ritual" practicat, chipurile, de evrei au circulat şi în România postbelică (de pildă, la Iaşi, în 1946), dar nu sunt atestate mişcări violente antievreieşti (***797***). Tot imediat după război, în septembrie 1948, evreii au fost acuzaţi de infanticid şi în estul Ungariei, la Hajdúnánás. Este un orăşel aflat la circa 30 de kilometri de localitatea Tiszaeszlár, unde a avut loc celebrul proces de omor ritual intentat evreilor în 1882-1883. De altfel, aşa cum a demonstrat cercetătorul maghiar János Pelle, anume în această zonă din estul Ungariei au fost atestate mai multe incriminări similare, precum şi alte manifestări antisemite în a doua jumătate a secolului al XIX-lea şi prima jumătate a secolului XX (138).

Pe la începutul lunii mai 1946, la talciocul din Budapesta (din Piaţa Teleki), în mod tradiţional dominat de mici comercianţi evrei, s-au produs unele tulburări pe motiv că mai mulţi oameni s-au simţit rău după ce au mâncat cârnaţi. Incidentul s-a transformat într-o isterie colectivă, în urma unui zvon bine lansat: nişte evrei ar fi vândut, chipurile, „cârnaţi făcuţi din carne de copii creştini" (unii au pretins că ar fi găsit în cârnaţi unghii umane). Fiind preluată de un cotidian budapestan (*Világ*, 12 mai 1946), ştirea s-a răspândit în toată ţara. Peste doar câteva zile (21 mai), la târgul săptămânal dintr-un sat din estul Ungariei (Kunmadaras), s-a produs un adevărat pogrom împotriva evreilor care fac „cârnaţi din carne de copil". Şi asta fără să se fi înregistrat măcar dispariţia vreunui copil. Agenţii poliţiei locale au fost solidari cu pogromiştii. Rezultatul: trei morţi, mulţi răniţi, plus jafurile uzuale. În aceste cazuri, pretinsului infanticid nu i s-a mai asociat un scop ritual. A fost speculată starea de foamete şi de mizerie de după război, pentru a-i acuza pe evrei de antropofagie şi că se îmbogăţesc furând copii creştini şi vânzând produse făcute din carnea lor.

De altfel, în acea epocă, activiştii comunişti maghiari încercau să justifice sărăcia şi foametea din ţară prin existenţa „speculanţilor evrei". Folosindu-se de valul de mânie populară împotriva comercianţilor evrei „antropofagi", Partidul Comunist Maghiar a vrut să dea un exemplu de „luptă împotriva speculanţilor". La 30 iulie 1946, la circa două luni după pogromul de la Kunmadaras, la Miskolc (al doilea centru industrial din Ungaria) s-a organizat o mare manifestaţie agresivă, în cadrul căreia au fost linşaţi doi morari evrei, acuzaţi că „au înfometat poporul". Peste două zile, mulţimea dezlănţuită a linşat şi un poliţist evreu, pe motiv că arestase câţiva pogromişti. Au trebuit să intervină trupele

sovietice pentru a limita proporţiile pogromului de la Miskolc (138).

Tulburări violente împotriva evreilor acuzaţi de infanticid au avut loc şi în Slovacia postbelică: la Prešov şi Topol'čany (în 1945) şi la Bratislava (în 1946 şi 1948). La 24 septembrie 1945, de pildă, în localitatea slovacă Topol'čany, un doctor evreu-ungur (Károly Berger) a fost acuzat că a încercat, prin vaccinare, să omoare 20 de copii creştini. Au urmat tulburări antievreieşti, cu morţi, răniţi, case şi prăvălii devastate, un pogrom care n-a putut fi oprit de către poliţia şi armata cehoslovace. Din nou, presupusul „infanticid" a fost golit de orice aspect religios, dar mecanismul a funcţionat foarte bine chiar şi astfel.

Probabil că Stalin a învăţat ceva din incidentul de la Topol'čany (şi din multe altele anterioare) atunci când, la începutul anului 1953, a ordonat NKVD-ului să instrumenteze cazul „asasinilor în halate albe". Era epoca unui nou val de epurări operate în rândul activiştilor comunişti, îndeosebi evrei, din ţările est-europene. În 1952, de exemplu, Ana Pauker (Rabinsohn) – secretar al CC al PCR şi ministru de Externe – a fost demisă şi apoi arestată şi anchetată de Securitatea română. Secretarul general al PC din Cehoslovacia, evreul Rudolf Slánský, şi alţi zece lideri comunişti (majoritatea evrei) au fost condamnaţi la moarte şi executaţi. La începutul anului 1953, au fost îndepărtate din conducerea PC din Ungaria numeroase figuri politice marcante de origine evreiască. În iulie-august 1952, un grup de peste 100 de renumiţi intelectuali evrei din URSS au fost arestaţi şi anchetaţi; 13 dintre ei au fost executaţi.

În această atmosferă de teroare, la 13 ianuarie 1953, mai mulţi renumiţi doctori evrei au fost acuzaţi în presa de partid că i-ar fi asasinat pe unii membri ai conducerii URSS (printre care pe A.A. Jdanov, în 1948) şi ar fi complotat să-i omoare pe alţii. Potrivit lui N. Hruşciov, Stalin însuşi l-ar fi

ameninţat astfel pe cel care investiga cazul: „Dacă nu obţii mărturisiri din partea doctorilor, îţi vom lua capul”. Evenimentul a produs o puternică emoţie colectivă, fiind începutul unei agresive campanii oficiale de discriminare a evreilor. Aşa cum afirma un specialist în evreimea sovietică, „pentru prima oară după Revoluţia din octombrie [1917], mirosul pogromului plutea în aer” (582, p. 54). A trebuit să moară Stalin (5 martie 1953) pentru ca, printr-un comunicat oficial, „asasinii în halate albe” să fie declaraţi nevinovaţi şi cazul să fie închis. Dar nu pentru totdeauna. Presa sovietică a prezentat cazuri de evrei practicând, chipurile, „omorul ritual” în Daghestan şi Uzbekistan (1961-1962), în Georgia (1962) şi Lituania (1963) (262, p. 234). Acest tip de teroare organizată, de antisemitism deschis, dublat de lipsa celor mai elementare drepturi de viaţă religioasă şi de identitate culturală, l-a făcut pe Elie Wiesel în anii ’60 să-i numească pe evreii din Uniunea Sovietică „evreii tăcerii” (599). Creionând portretul-robot al rusului de azi, scriitorul Victor Erofeev enumeră sarcastic câteva stereotipuri din arsenalul antisemitismului rusesc: „toţi evreii sunt nişte canalii”, ei „sunt deştepţi”, sunt „solidari”, conduc lumea prin „înţelepţii sionişti” şi, bineînţeles, „beau sângele pruncilor creştini”. „Aversiunea [ruşilor] faţă de evrei” se concretizează prin „pogrom”, conchide Erofeev (878).

Păreau să fie ultimele utilizări ale diversiunii politice numite „acuzaţia de infanticid ritual”. Europa părea să se scuture definitiv de acest coşmar, început în vestul extrem şi terminat în estul extrem al continentului. Aşa cum am văzut, în anii ’60, două cazuri celebre de presupus infanticid ritual (Andreas von Rinn, 1462, şi Simon din Trento, 1475) au fost spulberate de capii Bisericii catolice. În 1961, papa Ioan al XXIII-lea a susţinut că povestea lui Andreas von Rinn (Austria) nu este decât o legendă şi că

„evenimentul nu a avut nimic de-a face cu evreii”. În 1965, după al doilea Conciliu de la Vatican, micuţul Simon din Trento a fost de-sanctificat după jumătate de mileniu, iar episcopul din localitate a declarat că acest sinistru episod a fost o mare fraudă (262, pp. 189 şi 343).

În România post-comunistă

Totuşi, legenda omorului ritual a supravieţuit în diferite forme până în zilele noastre în unele ţări est-central-europene, precum Austria (69, p. 12), Cehia (640), Ungaria (138), Polonia (70, pp. 56-57 şi 107-130), România etc. Pentru modul în care această legendă a supravieţuit în discursul public, voi lua cazul României. Din când în când, vreun politician psihopat sau vreun publicist în căutare de subiecte senzaţionale reînvie şi în zilele noastre fantoma „omorului ritual” pe care l-ar practica evreii. În primii ani ai epocii post-comuniste (1990-1992), revistele româneşti cu program ultranaţionalist, antiliberal şi xenofob (de tip *România Mare*, *Europa* ş.a.) făceau adesea trimiteri la această legendă (214, p. 349).

Dar cazul mediatic cel mai interesant s-a produs la sfârşitul anului 1995 şi începutul lui 1996. Michael Shafir are meritul de a fi atras atenţia asupra lui. Mai multe publicaţii româneşti au susţinut că o reţea de traficanţi israelieni de carne vie ar cumpăra din Bucureşti şi Iaşi copii mici (în vârstă de 7-12 luni), pentru a-i scoate ilegal peste graniţă. Copilul era cumpărat, chipurile, cu circa 1.000 de dolari şi vândut în Israel cu 15.000 de dolari. Iniţial, scopul acestui trafic n-ar fi avut un caracter ritual: sugarii ar fi fost folosiţi pentru adopţii sau pentru prelevare de organe vitale pentru grefe (vezi nota ***273***). Pe acest fundal de zvonuri aiuritoare, niciodată confirmate, câţiva redactori ai revistei *Baricada* au lansat bomba: „acoperită de Mossad”, „mafia evreiască de carne

[umană]" trecea clandestin „micuţii români" peste hotare. Odată ajunşi în Israel, ei erau ucişi „pentru sânge". Căci, după cum este „bine cunoscut deja […], pasca evreiască cere sânge cuşer, de creştin frăgezit". „Nici unul dintre micuţi – conchidea patetic săptămânalul bucureştean – nu va mai putea fi adus pe pământ românesc sau readus la viaţă" (68). Câteva aspecte ale scenariului trebuie observate. În primul rând, nu ar fi vorba de câţiva infractori detestabili. N-ar fi fost atât de grav. La urma urmei, orice pădure are şi uscături. În acest caz, ar fi vorba de „o reţea mafiotă evreiască", ajutată nici mai mult, nici mai puţin decât de serviciile secrete israelene (Mossad). Mai mult decât atât, ziarele susţin (informaţia nu a fost confirmată) că şeful reţelei ar fi fost chiar „secretarul personal" al prim-ministrului Israelului, Yitzak Rabin (care fusese asasinat cu puţin timp în urmă). Bineînţeles, printre complicii răufăcătorilor israelieni se numărau şi câţiva israelieni de origine română şi chiar evrei din România. În al doilea rând, ziarele au vorbit la început despre trafic de copii „pentru a fi adoptaţi", apoi, chipurile, „pentru prelevare de organe" (ceea ce presupunea uciderea copiilor) şi, în final, fără nici o explicaţie şi nici un argument, ziarele au ajuns în punctul vizat: copiii erau ucişi „pentru sânge", căci, „cum este bine cunoscut deja, pasca evreiască cere sânge cuşer, de creştin frăgezit" (*Baricada*, 14 noiembrie 1995). *Nota bene!*, suntem în anul de graţie 1995, în capitala unei ţări europene. Cazul demonstrează încă o dată uriaşa forţă de supravieţuire a acestui basm de speriat şi de adormit copiii. Abia declanşarea unor scandaluri diplomatice şi de presă a dus la retractarea ştirii şi la demisia redactorilor implicaţi.

De asemenea, presa ultranaţionalistă din România (*România Mare*, *Politica*, *Europa* etc.) şi unele cărţi apărute la diverse edituri-fantomă

susţin că „iudeo-masoneria” este responsabilă de producerea virusului HIV, în vederea distrugerii omenirii prin SIDA. Pe străzile Bucureştiului şi ale Clujului am văzut afişe susţinând aceleaşi aberaţii. „Drogurile, SIDA, armele parapsihologice etc.” sunt instrumente letale cu care evreii vizează „distrugerea identităţii naţionale, minarea fizică şi psihică a indivizilor” (*România Mare*, nr. 387, 1997; *cf.* 545, VI, p. 47; vezi şi nota ***865***). Suntem la începutul mileniului al III-lea, dar nu prea departe de mentalitatea medievală care a generat acuzaţia că evreii ar răspândi ciuma în Europa, infestând fântânile (vezi nota ***600***).

De altfel, pentru ultranaţionaliştii români, evreii ar fi cauza tuturor relelor lumii. „Lobby-ul mondial evreiesc” ar fi impus războiul NATO *vs* Iugoslavia din 1999 (conform, printre alţii, publicistului Cristian Tudor Popescu, redactor-şef al influentului cotidian *Adevărul*), serviciile secrete israeliene n-ar fi fost străine de atentatele teroriste antiamericane din 11 septembrie 2001, iar „marea finanţă evreiască” ar fi comandat executarea prin împuşcare a „trei mari români naţionalişti”: Nicolae Iorga (1940), Nicolae Ceauşescu (1989) şi Ioan Petru Culianu (1991) (conform profesorului Ion Coja de la Universitatea Bucureşti; vezi nota ***504***). Alţi comentatori susţin că Mihai Eminescu ar fi fost, chipurile, omorât în 1889 de un doctor evreu prin intoxicare cu plumb (637). Pentru a demonstra natura criminală a „marii conspiraţii evreieşti”, iudeofobia ia forme halucinante: „Evreimea – se scrie într-o carte apărută în 1997 – i-a asasinat pe Mihai Eminescu, pe regele Carol I, pe I.C. Brătianu, pe Octavian Goga, pe Corneliu Zelea Codreanu şi pe cei 13 conducători ai Mişcării Legionare, pe Mareşalul Ion Antonescu, pe naţional-comunistul Nicolae Ceauşescu […]” (634).

Faţă de situaţia din România interbelică (unde erau înregistraţi circa 800.000 de evrei), noutatea

constă în faptul că, de regulă, nu mai sunt acuzaţi evreii din România (decât, eventual, pentru cârdăşie), ci „evreimea mondială”, în diferitele ei forme virtuale de organizare: „mafia israeliană”, „reţeaua Mossad-ului”, „iudeo-masoneria”, „lobby-ul mondial evreiesc”, „marea finanţă evreiască”, „oculta evreiască” etc. Este o altă formă de agregare a „evreului imaginar”. Pentru că „evreul real” nu mai poate fi folosit ca sperietoare în România, fiind pe cale de dispariţie (sub 10.000 de evrei, dintre care două treimi au peste 70 de ani). Spectacolul antisemit trebuie să continue, chiar şi fără evrei!

5. Xenocid ritual?

Sacrificii umane simbolice

Sângeroasa practică a sacrificiilor umane a fost supusă, de-a lungul timpului, unui şir de modificări care au vizat „îmblânzirea” ritualului: de la sacrificarea celui mai destoinic reprezentant al comunităţii la jertfirea unui om considerat a fi „de rangul doi” (infirm, prizonier, străin etc.). Ulterior – trecând prin practica sacrificiilor de animale (vezi înlocuirea pe altar a Ifigeniei cu o căprioară şi a lui Isaac cu un berbec) şi prin practica ofrandelor alimentare (vezi Plutarh, *Numa*, XV, şi Ovidiu, *Fastele*, III, 333) –, ritualul s-a degradat. S-a ajuns la sacrificii de simulacre şi la simulacre de sacrificii (45, pp. 112 ş.u.). Această direcţie de involuţie poate fi decelată şi la sacrificiile rituale practicate de geto-daci. Dacă iniţial sacrificatul trebuia să fie „cel mai frumos şi mai bun dintre geţi” (Enea din Gaza, Teofrast) sau „cel mai vrednic dintre cei ce se îndeletnicesc cu filozofia” (Clement din Alexandria, *Stromate*, IV, 8), ulterior, victimele acestui „cult sălbatic” al

geţilor erau prizonierii străini (Iordanes, *Getica*, 41).

Când ritualul şi-a pierdut deci din actualitate şi când preţul uman a fost considerat prea mare, criteriile de alegere a victimei s-au modificat şi ele, aceasta fiind aleasă dintre cei consideraţi a fi „oameni de rangul doi" (90, IV, pp. 232 ş.u.). Adesea erau jertfiţi străinii, trataţi, de regulă, cu ostilitate (conform dictonului *hospes hostis* = „străinul e duşman"). Ca exemple notorii de xenocid ritual practicat în Antichitate este suficient să amintesc sacrificiile de străini aduse pe altarul zeiţei Artemis, în Colhida, pe ţărmul răsăritean al Mării Negre (Diodor din Sicilia, *Biblioteca istorică*, IV, 45) şi jertfele practicate de suveranul egiptean Busiris, care – pentru a scăpa ţara de o foamete cumplită – omora străini în temple: „Eu [= Hercules] am învins pe Busiris care pângărea templele cu sânge străin" (Ovidiu, *Metamorfoze*, IX). Tot aici ar trebui rememorat şi ritualul de decapitare a străinilor la sfârşitul secerişului, practicat de legendarul Lityerses, în Frigia. Simulacre ale acestui din urmă ritual au supravieţuit în Europa, ca practici şi eresuri populare, până în pragul secolului XX (90, III, pp. 274 ş.u.).

Desigur, practici de xenocid au putut să supravieţuiască anume în societăţile cu mentalitate arhaică şi tradiţională, în unele enclave etnoculturale izolate. Mihail Şolohov, de pildă, îşi începe romanul *Donul liniştit* cu o acţiune de xenocid ritual, petrecută într-un sat căzăcesc de pe Don, cândva în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Cazacii ucid o turcoaică de la marginea satului, convinşi că ea, nefiind creştină, a provocat molima care decima vitele comunităţii (140). În *Memoriile* sale, contele ruso-francez Langeron – vorbind despre „cruzimea ruşilor" – relatează următorul fapt, petrecut în Moldova în timpul războiului ruso-turc: în iarna lui 1788, în urma

unei vijelii distrugătoare care a surprins armata generalului Kamenski, acesta a pus să fie omorâţi un evreu şi (prin decapitare) mai mulţi prizonieri tătari (363, p. 356). A fost vorba de un acces de furie sau de un act de xenocid ritual?

Bineînţeles că astfel de practici au dispărut de mult, dar nu şi mentalitatea care le genera. În gândirea tradiţională, străinul a continuat să fie perceput ca fiind un „venetic" inasimilabil, care – prin simpla sa prezenţă – produce calamităţi naturale: „Veneticu-i rău văzut, că nu ştie nime ce-i în el, ce sămânţă are", spunea o bătrână dintr-un sat din sudul Transilvaniei, doar cu patru decenii în urmă. „Omu strein tot strein rămâne, orice-ar face. Şi de se-ntâmplă ceva rău, oamenii cată tot la el; o molimă, o secetă sau mai ştiu eu ce. Da omu [strein] nu să simte bine, că el poate fi curat" (94, pp. 42-43).

Interesant este faptul că, în creaţii şi manifestări folclorice, au supravieţuit destule reminiscenţe ale arhaicelor ritualuri de sacrificii umane (*Legenda Meşterului Manole*, de exemplu), dar şi unele slabe ecouri care par să indice vechi practici de xenocid ritual. Sărăcia documentelor istorice în această privinţă mă determină să trec în revistă câteva mărturii folclorice.

În toate variantele greceşti ale baladei având ca subiect edificarea unui pod peste un râu se spune că nu poate fi înălţată construcţia dacă nu este jertfit un om, cu condiţia expresă să nu fie orfan, infirm, cerşetor şi, mai ales, călător sau străin: „De nu veţi jertfi un om, zidul nu se întemeiază/ Şi nu cumva să jertfiţi orfan, străin sau drumeţ" (388, I, pp. 427 şi 442). Însăşi această interdicţie dovedeşte că, într-adevăr, se recurgea la sacrificarea unor astfel de „oameni de gradul doi". Cel mai des menţionaţi în această postură sunt călătorii şi străinii, adică indivizii alogeni, de preferinţă necreştini (evrei, turci, arabi, dar şi ţigani). „Până şi astăzi – scria Lazăr Şăineanu la

sfârşitul secolului al XIX-lea – ţăranii din Zacint [Grecia] cred că, spre a întări podurile sau cetăţile, e bine a se tăia la faţa locului un om, mai cu seamă un turc sau ovrei, şi a-l îngropa în zidire" (46, p. 50).

Urme ale unor practici şi credinţe similare au supravieţuit până în zilele noastre şi în folclorul ciobanilor din sud-estul Poloniei (deci la nord de Bucovina şi de Maramureş – zone în care păstorii evrei au coabitat cu cei autohtoni) (165): „Pentru ca unui oier să-i meargă toate bine – sună o credinţă culeasă în jurul anului 1980 (!) –, trebuie ca în staul să fie înzidit un evreu" (70, p. 186).

O legendă culeasă din nordul Moldovei spune că iazul de lângă satul Suliţa (Botoşani) „se mânie" şi dă pe afară, „arătând că cere om". Apele lacului nu s-au potolit până când Ştefan cel Mare „n-a pus acolo, în gura apelor [la temelia digului], un ţigan şi un cocoş" (639, p. 33). Într-o legendă din Herţegovina, privind clădirea podului peste râul Mostar, se spune că la temelia podului – pentru ca acesta să nu se mai surpe – a fost zidită o ţigancă. Într-o altă variantă din aceeaşi zonă, în locul oamenilor sunt sacrificaţi cocoşi (750, p. 31).

La sfârşitul secolului al XIX-lea, în spaţiul românesc, ritualul era mult îmblânzit, fiind redus la un nivel strict simbolic, dar – în fond – opera aceeaşi mentalitate magico-rituală: pentru ca edificiul să dureze, unii constructori români zideau la temelie „umbre de ţigani sau jidani", adică zideau o sfoară (sau o trestie) de lungimea umbrei persoanei simbolic sacrificate. Se credea că, prin această operaţie magică (bazată pe omologia simbolică umbră = suflet), se fură sufletul şi că omul asupra căruia se procedează astfel „moare şi, după terminarea clădirii, se face stafie" (32, p. 229). Omul care „şi-a pierdut umbra – sună o credinţă populară – îşi va pierde şi viaţa după 40 de zile" (166, pp. 180-181). Şi alţi antropologi au observat faptul că, în fundaţiile noilor construcţii,

se zideau „umbre” ale unor indivizi consideraţi de rangul al doilea: bătrâni, călători, străini (ţigani, de exemplu) (596). Ovidiu Papadima a arătat că această practică arhaică este atestată în România de la jumătatea secolului al XIX-lea şi acoperă toate zonele ţării, dar a făcut greşeala să creadă că „obiceiul zidirii umbrei” este specific doar arealului românesc (167, pp. 613-615). Acest tip de sacrificiu simbolic este atestat practic în tot spaţiul sud-est-european (Grecia, Albania, Macedonia, Bulgaria şi, bineînţeles, România).

În Ungaria am dat peste un caz straniu de răsturnare a credinţei în practicarea xenocidului ritual şi de asociere a ei cu legenda infanticidului: cei care au nevoie de sângele unui creştin pentru a-l pune la temelia unei noi sinagogi ar fi evreii; aşa se motivează omorurile rituale pe care ei le-ar practica în preajma sărbătorii Paştelui – spun unii informatori, care au fost anchetaţi în legătură cu acuzaţiile de infanticid ritual ce au fost aduse evreilor din estul Ungariei în primăvara anului 1948 (138).

Interesant este faptul că obiceiul de a sacrifica un străin la temelia unei construcţii îl au şi „străinii” înşişi. Astfel, într-un articol din *Echo de Liège* (1 octombrie 1865) se spune că „turcii, de câte ori au să clădească vreo fortăreaţă, jertfesc câte un copil creştin” (166, p. 40). Câteodată se specifică în mod expres că turcii omoară şi încastrează în zidurile unor construcţii corpuri (sau cranii) de creştini, anume de rit ortodox (168, pp. 83 şi 87).

Analizând nenumărate variante ale legendei privind „jertfa zidirii” în Europa şi Asia, etnologul român Adrian Fochi a ajuns la concluzia că, uneori, „alegerea [sacrificatului] este abil îndreptată către persoane susceptibile a fi victimele fanatismului religios, de gintă, pseudo-patriotic. Precum se vede, se alege întotdeauna preţul cel mai mic. Nu se trece în domeniul substituţiei

animaliere, dar nu suntem prea departe de ea” (388, I, p. 424).

*

Alte urme de xenocid ritual par să fi supravieţuit în practicile magice de influenţare a fenomenelor meteorologice. În secolul al XIX-lea, ţiganii cărămidari, care provocau prin vrăji seceta, erau bătuţi sau chiar omorâţi pentru a „dezlega ploile” (139, pp. 89-91). De asemenea, în descântecele de magie meteorologică – degradate şi ajunse în folclorul copiilor – par să fi supravieţuit unele reminiscenţe privind arhaica practică rituală a sacrificiilor umane, practică menită să stopeze calamităţile meteorologice care distrugeau recolta (furtună, grindină, ploi excesive): „Cu sabia lui Mihai [Arhanghelul],/ Cu toporul Domnului,/ Taie capul omului” (pentru exemple şi comentarii, vezi 139, pp. 79 ş.u.). În unele variante, omul sacrificat capătă identitate etnică: „Cu cuţitul lui Mihai/ Taie capul jidului” (35, p. 164) sau „Cu căciula [sabia] lui Mihai,/ Dă-mi încoace druga,/ Să omor pe Iuda,/ Iuda a murit,/ Apa a ieşit” (169, p. 126; 342, p. 235) sau „Cu sabia lui Mihai/ Capul turcului să-i tai” (49, p. 105). În 1879, plecând de la acest ultim recitativ, B.P. Hasdeu era convins că este vorba de „o menţiune autentică despre [voievodul] Mihai Viteazul” şi luptele sale cu turcii (9, p. 37). În aceeaşi capcană au căzut mai târziu Vasile Bogrea în 1921 (171, p. 266), I.C. Chiţimia în 1971 (170, p. 295) ş.a. După părerea mea, este într-adevăr vorba despre un voievod, dar nu despre Mihai Viteazul, ci despre „mai marele voievod al oştilor îngereşti”, adică de Arhanghelul Mihail, care mânuieşte „sabia morţii”, „cu care ia sufletele oamenilor” (36, p. 151).

S-ar putea să existe o legătură între descântecele prezentate mai sus şi credinţa populară conform

căreia, dacă nu plouă de „sărbătorile jidoveşti”, câte un evreu din fiecare târg „trebuie să crape” (36, p. 113). Eresuri similare se regăsesc în Bucovina şi în Moldova: „Se crede că, [atunci] când intră jidovii în Sărbătoarea cuştilor, va ploua” sau „Când plouă, din fiecare sinagogă trebuie să moară un individ [evreu]” (137, p. 274). Evident, este vorba de „Sărbătoarea colibelor” (ebr. *Sukot*), când, într-adevăr, evreii se roagă şi execută dansuri rituale şi sacrificii pentru provocarea la timp a ploii. Ruga pentru ploaie (*Tefilat Gheşem*) este adresată „Celui care face vântul să sufle şi ploaia să cadă” (vezi capitolul „Evreul vrăjitor”).

Vânătoarea de evrei

Poate că o reminiscenţă a unui arhaic ritual de xenocid este „vânătoarea de evrei” (133, p. 28), care se practica în unele regiuni ale României în timpul procesiunilor religioase de provocare a ploii. În general, se credea că evreul, fiind „necredincios”, profanează ceremoniile sau slujbele creştine (de Crăciun, Paşte, Bobotează etc.) şi, ca atare, acesta era „expus la bătăi şi maltratări din cele mai sălbatice”. Dar interesant este faptul că cele mai mari excese de brutalitate la adresa evreilor se produceau în timpul ceremoniilor celor mai puţin creştine, şi anume cele de oprire a secetei. Iată ce consemnează Wilhelm Schwarzfeld în 1889, cu privire la Iaşi şi la târgurile moldoveneşti în general: „Barbariile cele mai mari contra evreilor se petreceau atunci când avea loc vro procesiune religioasă pentru a îndupleca cerul ca să dea ploae, adică când preoţii, după obiceiul legei lor, eşeau cu icoanele pe uliţă. Atunci nu numai că nu trebuea să se zărească nici un picior de evreu pe uliţă, dar chear erau siliţi a-şi ţine prăvăliile închise, deasemenea uşile şi ferestrele caselor. Cum de zărea vro prăvălie întredeschisă, norodul năvălea şi maltrata pe acei

evrei ce-i găsea. Iar de se hazarda vreunul a se uita prin vreo fereastră a casei, acela era bombardat cu pietre. Aceste barbarii le comitea poporul de jos din Moldova pentru că privea pe evrei ca pe nişte necredincioşi, ce profanează prin prezenţa lor pe sfinţi şi icoane" (172, p. 194).

Şi în Evul Mediu evreii erau bătuţi, alungaţi şi chiar omorâţi pentru motive similare: acuzaţii de profanare a unor obiecte sacre şi de declanşare a unor epidemii sau a unor fenomene meteorologice nefaste. În prima jumătate a secolului al XI-lea, de exemplu, la Roma, s-a motivat „un ciclon teribil" prin faptul că, de Paşti, evreii ar fi vrut să profaneze un crucifix. Papa Benedict i-a condamnat „pe autorii acestei mârşăvii" la moarte. „Imediat ce [evreii] fură decapitaţi – consemnează un contemporan –, furia vânturilor se potoli" (93, p. 153). În aceeaşi epocă (circa 985), rugat de oameni să oprească ciuma care devasta oraşul Sparta, monahul Nikon Metanoites i-a alungat pe toţi evreii din oraş, ca o condiţie preliminară producerii miracolului (136, p. 35).

Revenind la „vânătoarea de evrei" (cum o numeşte Elie Wiesel) din timpul marilor sărbători creştine, iată ce scrie W. Schwarzfeld despre târgurile din Moldova secolului al XIX-lea: „În serile de Crăciun mai niciun evreu nu îndrăznea deobiceiu să iasă pe uliţă, chear în timpul domniei lui Cuza-Vodă, căci aveau frică a nu fi maltrataţi de Irozi. De asemenea, [evreii] nu puteau fi spectatori la ceremoniile de Bobotează" (172, pp. 193-194).

Situaţia nu era esenţial diferită în Maramureş, în secolul XX: „Eram bătuţi în seara de Crăciun… Ameninţaţi în ziua de Paşti…", îşi aduce aminte Elie Wiesel de „răbufnirile de ură antievreiască" înregistrate în Sighetul anilor '30 (133, p. 23). La rândul său, prozatorul israelian Aaron Appelfeld descrie modul cum se desfăşura „vânătoarea de evrei" în Bucovina interbelică, aşa cum era

practicată de ţăranii ucraineni: „În zilele de Paşti atmosfera în sat era încărcată de patimă. Tinerii îşi descărcau furia pe evrei […]. În ziua a doua de Paşti a fost ucis stăpânul meu [evreu] în mijlocul străzii. Un ticălos s-a năpustit asupra lui şi l-a înjunghiat. […] În fiecare an de Paşti e jertfit cineva, de data asta sorţii au căzut asupra lui Beniamin" (813, pp. 44 şi 87). Asemănător se întâmplau lucrurile în Ungaria (vezi proverbul maghiar „Îi e frică precum evreului în Vinerea Mare"; *cf.* 3, p. 66), Polonia (70, p. 59), Germania (41, p. 147), Italia (271, p. 240), Franţa şi în alte ţări vest- şi central-europene.

Câteodată, spiritele se încingeau şi se ajungea la adevărate pogromuri, cu morţi, răniţi, case jefuite, prăvălii devastate, sinagogi profanate. Aşa s-a întâmplat, de exemplu, la Galaţi, în zilele de Crăciun ale anului 1846, în timpul şi după jocul ritual cu măşti „Turca". Iată un fragment din descrierea acestor „ecscesuri urâte", preluat din publicaţia braşoveană *Gazeta Transilvaniei* (nr. 5, 1847): „Moldovenii întărâtaţi se aruncară asupra caselor evreeşti, le sfărâmară prăvăliile, le prăpădiră mărfile, călcându-le cu picioarele. Persoanele evreeşti începură a fi rău tratate, fără osebire de secsu şi de vârstă. Către seară numărul turburătorilor sui la mai multe sute, din carii o parte se mesteca între cei ce se bătea, iar alţii întărâta pe tinerime asupra jidanilor. Pe la 10 ore seara o mulţime dintre aceia se aruncă asupra unei sinagoge evreeşti, sfărâmă ferestrile şi prădă tot ce se află mai bun într-însa. A treia zi de Crăciun tulburarea crescu şi mai mult…" etc. (100, pp. 24-25; vezi şi 321, pp. 52-54).

Evenimentele de mai sus au izbucnit atunci când, fiind hărţuiţi şi batjocoriţi de către cei mascaţi, câţiva evrei au ripostat: „Nişte evrei – scrie ziaristul – luară lucrul într-adins şi începură a se brânci cu moldovenii [mascaţi]" (100, p. 24). Pentru mentalitatea românească a epocii, o astfel

de reacţie din partea unor „străini” era de neacceptat. Când, în 1823, de exemplu, nişte evrei din Ţara Românească – fiind bătuţi de români – au îndrăznit să se apere, un anume sluger Costache, vătaf la agie, a dat în public următoarea explicaţie halucinantă: „Ei [= evreii] trebuiau să se lase bătuţi, căci n-au nici un drept de a se apăra contra «valahilor ţării», şi care astfel domnesc şi guvernează în patria lor, şi că, în general, aceasta este valabil pentru orice străin, căruia îi este interzis a se apăra contra unui naţional. Dacă nu le place, n-au decât să se întoarcă de unde au venit, n-avem nevoie de ei, căci noi, patrioţii, domnim acum în patrie şi vom şti ce să facem pentru a ne debarasa de aceşti străini” (395, p. 175). Totuşi, trebuie să ţinem cont, pe de o parte, de faptul că afirmaţiile de mai sus ale funcţionarului public sunt reproduse – şi probabil îngroşate – de consulul Prusiei la Bucureşti şi, pe de altă parte, că era o epocă post-fanariotă, cu sentimente xenofobe mai accentuate.

În 1868, scriitorul austriac Karl Emil Franzos – fost coleg cu M. Eminescu la Gimnaziul din Cernăuţi – vorbea despre *Rumänische Judentodtschlagenkunst* („arta românească de a-i snopi în bătaie pe evrei”) (419, p. 95). El se referea cu siguranţă la răzmeriţele antievreieşti din România care debutaseră în zilele de Crăciun ale anului 1867 la Bârlad şi continuaseră în cursul anului 1868 la Vaslui, Bacău, Galaţi etc.; excese care au declanşat puternice ecouri negative în toată Europa (125, pp. 96 ş.u.).

George Topîrceanu nota şi el – pe la mijlocul anilor ’20, în revista ieşeană *Lumea* – că în oraşele moldoveneşti (în Iaşi mai ales) bătaia aplicată evreilor de către huliganii antisemiţi (adesea studenţi) devenise „un obicei al pământului”. El propunea sarcastic guvernului român „să comande câţiva jidani de cauciuc” pentru ca „tinerimea noastră universitară” să-i ciomăgească în locul

„jidanilor naturali”, deoarece aceştia din urmă „au prostul obicei să protesteze când le spargi capul”. „Deşi născuţi şi crescuţi în ţară” – conchide Topîrceanu –, evreii „nu vor să priceapă odată că e vorba de un privilegiu care a ajuns de-acum un obicei al pământului” (801, p. 124).

O excepţie vine să întărească regula. Dreptul expres al evreului de „a se plimba în voie pe uliţele satului” într-o anume zi de sărbătoare ne sugerează de fapt pericolele care-l pândeau în celelalte zile ale anului. Aşa descrie M. Sadoveanu, în volumul *Oameni şi locuri* (1908), desfăşurarea sărbătorii de hram a bisericii Sf. Mercurie (*Mercuria*, a patra zi de Paşti), în târgul Rădăşeni din nordul Moldovei: „Atunci şi ovreii se pot plimba în voie pe uliţele satului, iar rădăşanul poate zice, privindu-i, încă o dată: O singură dată-ntr-un an se pot veseli şi ei la noi, săracii!” (411, p. 277).

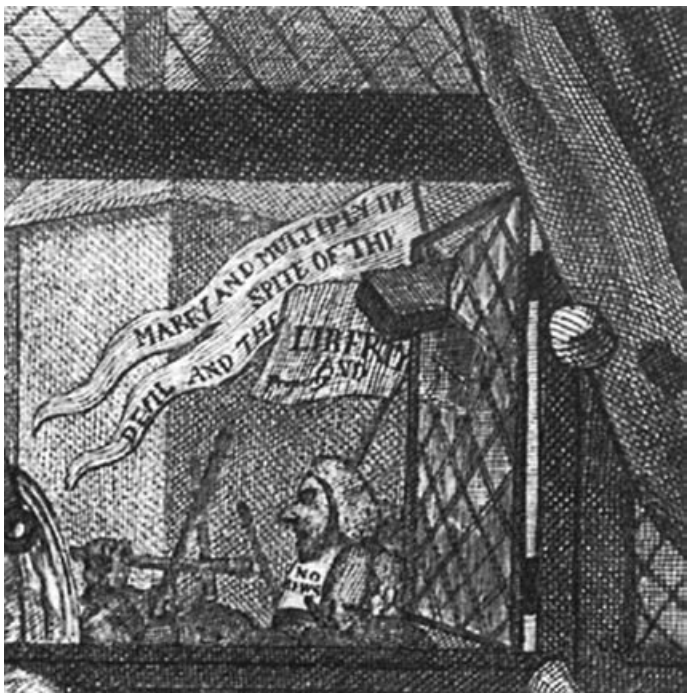
De bună seamă, „arta de a-i snopi în bătaie pe evrei” nu era specific românească. Ucrainenii şi ruşii o practicau şi ei, cu mult succes. „Pogromul este o specialitate slavă”, spune cu dispreţ guvernatorul nazist al Cracoviei în romanul *Kaputt* (1944) al lui Curzio Malaparte (738, p. 103). Personajul lui Ilya Ehrenburg, Julio Jurenito, organizează o farsă („şedinţe solemne de exterminare a neamului evreiesc la Budapesta, Kiev, Jaffa, Alger”), care ar cuprinde, „pe lângă pogromurile tradiţionale, atât de îndrăgite de onoratul public, următoarele acţiuni, montate în spiritul epocii: arderea evreilor, îngroparea lor de vii, stropirea câmpiilor cu sânge evreiesc, precum şi procedee moderne ca «evacuări», «curăţire de elemente suspecte» etc., etc.”. La aceste „şedinţe solemne” cu „intrarea gratuită” sunt invitaţi diverşi antisemiţi, printre care „liberalii ruşi”, alături de „cardinalii, episcopii, arhimandriţii, lorzii englezi, boierii români, ziariştii francezi, membrii familiei Hohenzollern, grecii fără deosebire de titlu” (732, p. 135).

A.S. Puşkin a ironizat obiceiurile „liberalilor ruşi” din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea într-un roman istoric (*Fata căpitanului*, 1836). „Biliardul e foarte necesar pentru fraţii noştri militari”, spune un ofiţer din armata ţaristă. „Când, de pildă, în timpul manevrelor, ajungi într-un biet târg prăpădit, ce poţi face ca să omori timpul? Nu poţi întotdeauna snopi evreii în bătaie. Fără să vrei, te îndrepţi spre han ca să joci biliard” (733). Bătaia aplicată evreilor – ca sport naţional ruso-ucrainean – apare şi la Şalom Alehem (*Tevi Lăptarul*, 1895). „Măcar că eşti jidan, nu eşti om rău. Dar una cu alta n-are a face. De bătut trebuie să te batem” (217, p. 176). „Bateţi pe evrei şi salvaţi Rusia”, sună sloganul antisemit care, timp de secole, a dominat mentalul colectiv în Rusia ţaristă (845, I, p. 173). Când Mateiu Caragiale comenta în jurnalul său faptul că, în primăvara anului 1907, răsculaţii din nordul Moldovei îi băteau, jefuiau şi omorau pe evrei, scriitorul conchidea că acest mod de a-i trata pe evrei este „ca în Basarabia”, pe atunci gubernie rusească (895, p. 53).

Arderea efigiei

Tot aici trebuie prezentat obiceiul confecţionării de Paşti a unei păpuşi mari (mărime naturală) reprezentându-l pe Iuda. La confecţionarea acestei efigii se foloseau obiecte (de îmbrăcăminte) luate sau furate de la evrei şi se puneau semne (stereo)tipice de identificare etnică (barbă, perciuni, nas coroiat etc.). În Joia sau Vinerea Mare, efigia era spânzurată, într-un copac sau într-un par, în faţa casei unui evreu (care trebuia să plătească pentru ca aceasta să fie mutată) sau, cel mai adesea, în piaţa din centrul localităţii, în faţa bisericii. Apoi era târâtă pe uliţă şi i se dădea foc sau era aruncată în râu (63, p. 151; 70, p. 163 şi ilustraţiile 15, 16 şi 22). Evident, de cele mai multe ori, maltratarea efigiei lui Iuda se făcea

concomitent cu maltratarea iudeilor. Oricum, distrugerea efigiei reprezenta distrugerea simbolică a acestora. Şi asta pentru că „din neamul lui Iuda – cum spune o legendă populară românească – se trag iudeii, adică ovreii sau jidanii” (30, p. 30). Trebuie spus că obiceiul magic al spânzurării şi arderii/înecării efigiei lui Iuda de sărbătoarea Paştelui este din plin atestat în Europa catolică şi protestantă (Spania, Franţa, Anglia, Germania, Polonia, Cehia etc.).



Spânzurarea efigiei evreului la un marş electoral. Pe efigie scrie *No Jews* = „Fără evrei” (gravură de William Hogarth, Londra, 1755)

Spânzurarea efigiei evreului în centrul oraşului Nürnberg, în 1938 (stânga) şi în Pruchnik, Polonia centrală, în 1979 (dreapta)

Acest ritual de iudeocid simbolic este atestat (e drept, mai rar) şi în unele zone din partea ortodoxă a continentului (Ucraina, România, Grecia). În unele oraşe ale Greciei, ritualul arderii efigiei lui Iuda în timpul Paştelui se practică până în zilele noastre. Tradiţia se perpetuează, cu toate că sinoadele Bisericii ortodoxe greceşti din 1910 şi 1918 au adoptat declaraţii de descurajare, în care se afirmă apăsat că „arderea lui Iuda" este o practică „străină de Biserică", menită să „instige la ură şi fanatism faţă de evrei".

Iată descris acest obicei de către marele logofăt al Moldovei, Nicolae Suţu, aşa cum se desfăşura la începutul secolului al XIX-lea într-un port grecesc de lângă Constantinopol: „În timpul Săptămânii Patimilor, [de frica golanilor] nici un evreu nu îndrăznea să se arate. Aceste puşlamale, cunoscute în întregul Bosfor, dobândiseră dreptul de a arde în efigie un evreu în noaptea de Vinerea Mare. Pentru aceasta, împopoţonau un manechin cu un costum evreiesc din cele mai rufoase, îi spânzurau de umăr o traistă prăpădită şi-l plimbau în procesiune prin oraş toată ziua de Vinerea Mare, psalmodiind o

grămadă de invective dintre cele mai grosolane contra poporului lui Israel. Astfel adunau bani pentru lemnele necesare rugului […]. În felul acesta, o pălălaie uriaşă era întreţinută până în zorii zilei în piaţa mare a bisericii şi arderea manechinului, care se făcea în aclamaţiile poporenilor, răzbuna creştinătatea de păcatul originar al naţiunii evreieşti" (315, pp. 42-43).

În Moldova şi Ţara Românească, un astfel de ritual nu a fost practicat în vechime. În orice caz, eu nu am găsit date în această privinţă. El pare să fi fost adus relativ târziu, pe la începutul secolului al XIX-lea, tot de către marinarii greci. Acest ritual macabru era practicat de Paşti în porturile româneşti de la Dunăre, mai ales în Galaţi, care era, în epocă, un înfloritor port liber. În cursul anului 1840, de exemplu, au acostat aici 929 de vase, dintre care cele mai multe (410) au fost greceşti (416, II, p. 150).

„În zilele de Paşti şi adesea ori în alte zile de sărbătoare creştină – scria Elias Schwarzfeld în 1897 –, [grecii din Galaţi] plăzmuiau petreceri pe cât de absurde, pe atât de primejdioase. Norodul fanatizat şi înteţit întocmia câte o păpuşă de paie sau de lemn, cu chip de evreu, o îmbrăca cu haine evreieşti şi o expunea pe vârful vreunui catarg, chiotind şi făcând zgomot în jurul ei; altă dată o târa în mijlocul târgului, o lovea cu pumnii, cu ciomege, cu cuţite, îi arunca pietre, trăgea focuri [de armă] în ea, îi smulgea barba şi perciunii şi-şi bătea joc de dânsa în fel de fel de chipuri; în fine, mateloţii rânduiau un autodafe în regulă sub ţipetele şi chiotele norodului adunat în mare număr. Scopul acestei petreceri fiind acela de a răzbuna contra evreului patimele îndurate de Isus, lesne se înţelege că în mijlocul unui atare norod fanatizat prin exerciţii de acest soi, o scânteie ajungea spre a pune foc spiritelor. De la evreul de paie se trecea la evreul în carne şi oase şi scene

odioase şi revoltătoare fură săvârşite” (321, pp. 47-48).

Într-adevăr, astfel de ritualuri barbare se încheiau adesea cu câte un pogrom în cartierele evreieşti. În primăvara anului 1840, de exemplu – când spiritele iudeofobe din Galaţi erau deja înfierbântate, din cauza acuzaţiei de omor ritual din Damasc –, autorităţile române au fost nevoite să scoată poliţia şi armata în stradă şi să „oprească arderea în public a păpuşii de paie”, „ca să nu se isce acte de violenţă contra evreilor” (321, p. 49). Cu doar câteva luni înainte (în septembrie 1839), doi misionari scoţieni în trecere prin Galaţi notau faptul că acest obicei era practicat, cu toate că fusese interzis de autorităţile Moldovei: „Grecii ionieni ard, de asemenea, efigia unui evreu în fiecare an, de Paşte, deşi Guvernul [Moldovei] a interzis acest lucru în cele din urmă” (382, p. 375).

În fine, iată cum descrie un fenomen similar, petrecut tot la Galaţi, de sărbătoarea Paştelui din anul 1853, o publicaţie germană din Berlin: „Mateloţii uneia din multele corăbii greceşti, care staţionează în portul Galaţiului, întocmiră o păpuşă de mărime naturală, reprezentând un evreu, pe care puseră o inscripţie, purtând numele unuia din cei mai bogaţi evrei aşezaţi aci, şi o atârnară în întâia zi de sărbătoare pe catargul corăbiei lor. Cu toată poprirea poliţiei, păpuşa rămase pe catarg până a doua zi, după care toţi mateloţii, înarmaţi cu pumnale şi pistoale, o târâră în alai pompos până la o biserică a oraşului şi o arseră în public sub cele mai sălbatice strigăte de ură contra evreilor. Puterea armatei interveni, dar mateloţii ameninţară că vor stârni un măcel, dacă armata s-ar opune proiectului lor. Consulatul grecesc şi autorităţile locale, care nu putură pune stavilă acestor neorânduieli, izbutiră totuşi a linişti spiritele, îngrădind zarva la scenele regretabile de mai sus şi neîngăduind să ia o întindere mai mare. Căci, faţă

cu numărul cel mare al mateloţilor, care staţionară în acel moment în port, o zarvă născândă s-ar fi lăţit uşor asupra întregului oraş. Aceasta era o adevărată nenorocire. Excesele din 1846 [petrecute la Galaţi, de Crăciun] începuseră doară în acelaşi chip…" (*Neue Preussische Kreuzzeitung*, Berlin, nr. 124, 1853; *cf.* 321, p. 54).

Dacă de Paşte Iuda este personajul negativ principal, de Crăciun acesta este Irod. Ca atare, tot pe la jumătatea secolului al XIX-lea, târgoveţii din Iaşi „s-au distrat [de Crăciun], arzând efigia lui Irod sau cântând «Trăiască pruncul şi alungaţi-l pe Irod»", cum atestă o mărturie din 1846 (893, pp. 285, 361). Semnificativ este faptul că, în toate exemplele date mai sus, personajele biblice Iuda şi Irod au dispărut complet din scenariul ritual, fără ca cineva să le simtă lipsa. Evreul generic le-a luat cu succes locul (***704***). Uciderea simbolică a „evreului imaginar" (cel făcut din pânză şi paie) continua adeseori, în mod natural, cu expulzarea sau uciderea efectivă a „evreului real" (cel făcut din carne şi oase). Practica nu a dispărut complet. Chiar şi în zilele noastre, în ţările arabe (mai ales în teritoriile palestiniene) se confecţionează din când în când efigia evreului-israelian generic. Stigmatizată pe piept cu o stea albastră în şase colţuri, efigia de paie este incendiată în piaţa publică de către o mulţime de oameni cu automate în mâini şi cu chipurile desfigurate de ură. Şi în acest caz, gestul magico-simbolic al asasinării este urmat de unul efectiv şi sângeros.

„Jidul nu e om"

> „Va veni iarăşi vremea când o să fim şi noi iarăşi oameni, nu doar evrei!"
>
> Anne Franck, *Jurnal*, 11 aprilie 1944

Exemplele de mai sus au ca numitor comun prezenţa străinului şi, mai ales, a evreului – străinul prin excelenţă. De-a lungul întregului Ev Mediu european, acesta era făcut răspunzător pentru secete, furtuni, cutremure şi epidemii. În astfel de situaţii critice, era scos *Iudaeus ex machina*, un „ţap ispăşitor" a cărui sacrificare rituală se credea că poate opri calamitatea. Pe de altă parte, evreul era privit ca un paria, ca un „om de gradul doi", ca un „sub-om" (*untermenschen*) sau „ne-om". „Prin noţiunea «om» – scria folcloristul Tache Papahagi în 1925 – maramureşanul înţelege un «român» sau, în general, un «creştin», niciodată însă un «evreu»." Faptul e confirmat de o sarcastică vorbă populară din Maramureş:

> – Pe cine ai întâlnit în drum, Ioane?
> – Un om şi un jid (13, p. 87).

Să spunem în paranteză că şi ţiganul – un alt „străin" tipic – avea parte de acelaşi fel de subevaluare: „Ţiganul nu-i privit de român ca om" (99, I, p. 150); sau: „Nici salca nu e pom,/ Nici ţiganul nu e om" (32, p. 527). Ultima formulă a fost adaptată şi pentru cazul evreului. O poezioară antisemită, *Vâscul şi Jidanul* (publicată în revista *Porunca vremii*, 1940), în care se făcea o paralelă între parazitismul celor doi, se încheia astfel: „Între pomi, deci, se-nţelege,/ Precum vâscul nu e pom,/ Nici jidanul cu-a lui lege,/ Între oameni nu e Om" (718).

O prejudecată similară poate fi regăsită şi la intelectuali de elită. La jumătatea secolului al XIX-lea, pentru Richard Wagner, evreul trebuie să aleagă între condiţia de om şi cea de evreu: „A deveni om – scrie el – semnifică pentru evreu, înainte de orice, să înceteze să mai fie evreu" (*Das Judenthum in der Musik*, 1850). Peste jumătate de

veac, ginerele lui Wagner, H.S. Chamberlain, îl citează aprobator (*Richard Wagner*, 1901; *cf.* 745, p. 66). Pentru alţi intelectuali, evreul este, până la urmă, un fel de om, dar înainte de toate este evreu: „Eşti tu Iosef Hechter [= Mihail Sebastian], om de la Dunărea Brăilei? Nu. Ci evreu de la Dunărea Brăilei" (Nae Ionescu, în 1934; *cf.* 219, p. 12); sau: „*Omeneşte* nu ne putem apropia de ei, fiindcă evreul este întâi *evreu* şi apoi *om*" (Emil Cioran, în 1936; *cf.* 512, p. 130). „Fenomenul se *petrece* atât în conştiinţa lor, cât şi a noastră", pretinde Cioran. El teoretizează în coordonatele unui rasism halucinant „separaţia prăpăstioasă ce deosebeşte orice ne-evreu de un evreu". „Un abis" ar despărţi aceste „două fiinţe esenţial diferite". „Evreul nu este *semenul*, deaproapele nostru, şi oricâtă intimitate ne-am lăsa cu el, o prăpastie ne separă, vrem nu vrem. Este ca şi cum ei ar descinde dintr-o altă specie de maimuţe decât noi…" (512, p. 130).

Într-o carte recentă, Alexandra Laignel-Lavastine a încercat să demonstreze că Emil Cioran, chiar şi în eseul său „filosemit" postbelic (*Un peuple de solitaires*, 1956), ar fi susţinut că evreul nu e om: „A fi om e o dramă, a fi evreu e o alta" (747, p. 444). Recenzând cartea cercetătoarei franceze, Ion Vianu a observat însă că este vorba de o citare trunchiată din eseul lui Cioran. De fapt, pasajul continuă astfel: „De aceea, evreul are privilegiul de-a trăi de două ori condiţia umană" (310, p. 58). „Oroare!", conchide Ion Vianu, indignat de incorectitudinea cercetătoarei.! „Să nege Cioran faptul că evreii ar fi oameni? Parcă nici Hitler n-a făcut asta" (748). Ion Vianu greşeşte, la rândul său. Hitler a făcut-o. A făcut-o şi Cioran, dar nu în 1956, ci – aşa cum am văzut – în 1936.

Câteodată, acest clişeu mental („evreul nu e om") supravieţuieşte în subtext chiar şi atunci când se afirmă apartenenţa evreului la specia umană

(vezi nota ***812***). „La urma urmei, evreul este şi el o fiinţă umană, nu-i aşa?”, spune un personaj din nuvela *Antisemitul*, publicată în 1897 de poloneza Gabriela Zapolska (682, p. 254). Sau: „Oare evreii nu sunt şi ei oameni ca şi noi?”, întreabă contrariat un personaj al lui Ilya Ehrenburg (*Julio Jurenito*, 1921). Răspunsul este tranşant: „Bineînţeles că nu!” (732, p. 137). Sau: „Inima m-a ispitit să spun: şi evreii sunt oameni, dar nu am zis nimic”, îşi aduce aminte un personaj (o ucraineancă din Bucovina) din romanul *Caterina*, semnat în 1989 de Aharon Appelfeld (813, p. 71).

Probabil că Cioran parafraza în răspăr o sentenţă pronunţată în 1783 de Christian Wilhelm Dohm: „Evreul este întâi om şi apoi evreu” (571, p. 161). Cu câteva decenii înaintea sa, Montesquieu stabilise raportul între apartenenţa omului la specie şi la etnie: „Sunt om datorită naturii şi francez datorită întâmplării”. În 1796, pentru a convinge Adunarea olandeză să aprobe legea de emancipare a evreilor, deputatul Hahn a rostit o frază simptomatică pentru mentalitatea epocii: „Nici un argument din lume nu poate ascunde acest adevăr: evreii sunt oameni” (37, p. 254). În 1868, un omolog al acestuia din Parlamentul României, Petre Carp, susţinea cam aceeaşi idee: „Nu uitaţi, domnilor, că dacă e cineva evreu, nu încetează de a fi om” (100, p. 60). Iar peste un deceniu, când bancherul evreu Mauriciu Blank a solicitat Parlamentului să i se acorde cetăţenia română, Petre Carp a declarat în plen: „Cunosc pe domnul Blank, ştiu că bea ca şi noi, joacă tabinet cum jucăm şi noi, înjură cum înjurăm şi noi, astfel că nu văd de ce n-ar putea fi cetăţean român ca şi noi”.

Ulterior, în anii ’20, enervat de tipul acesta de argumente, şeful propagandei naziste, Josef Goebbels, admitea că „evreul este şi el om”, în măsura în care „puricele este şi el animal” (642, p. 239). Evident, este o falsă problemă, căreia Cilibi

Moise încercase de mult să-i pună punct: „Cine deosebeşte om de om, nu e om” (649, p. 136). La fel gândesc şi câteva personaje dintr-o piesă a lui Liviu Rebreanu: „În definitiv, ori român, ori ovreu, totuna-i dacă omul e om”; sau: „În ziua de astăzi nu se uită nimeni dacă eşti ovreu sau nu eşti. Să fii om de treabă. Încolo ce are a face” (734, pp. 731-732).

Discursul lui Petre Carp din Parlamentul României (de tipul: evreul M. Blank bea ca şi noi, joacă tabinet ca şi noi, înjură ca şi noi, este deci om ca şi noi şi merită să fie cetăţean român ca şi noi) nu este doar un simplu exerciţiu de retorică parlamentară. Fără să ştie, politicianul român a folosit un vechi motiv literar. La sfârşitul secolului al XVI-lea, William Shakespeare îl pune pe Shylock să-şi convingă în mod similar interlocutorii că, fiind evreu, nu e mai puţin om: „Pentru că sunt evreu!… Evreul n-are ochi?… Evreul n-are mâini, organe, nu e slab, şi nu e gras, n-are simţuri şi dureri şi patimi?… Nu se hrăneşte şi el cu aceeaşi hrană? Nu-l răneşti cu aceleaşi arme?… Nu zace de aceleaşi boli?… Nu se vindecă cu aceleaşi leacuri? Nu-i e cald şi frig şi lui, tot vara şi tot iarna, ca şi creştinul?… Dacă mă înţepi, nu sângerez? Dacă mă gâdili, nu chicotesc? Dacă îmi dai otravă, nu mă sfârşesc? …Şi dacă voi ne asupriţi, noi să nu ne răzbunăm?… Dacă suntem la fel ca voi, în toate celelalte, vă vom semăna şi întru aceasta!” (*Neguţătorul din Veneţia*, actul III, scena 1, traducere de Gala Galaction).

Peste trei secole şi jumătate, în jurul anului 1940, poetul Benjamin Fondane (Fundoianu) scrie un poem, *Exodul*, cu o tematică foarte asemănătoare: deşi chipul meu de evreu a fost „scuipat de-ntreaga lume”, am avut „un chip de om la fel ca voi”. „Să ştiţi, atunci, c-aveam şi eu un chip/ asemeni cu al vostru,/ o gură ca şi-a voastră, ce implora la fel,/ că ochiul meu se inflama, plângând şi el un strop de sare/ când îl

rănea un fir de praf,/ sau când îl vizita visarea,/ că răsărea pe pielea mea, străpunsă de un spin obraznic,/ o dâră proaspătă de sânge, la fel de roşu ca şi-al vostru./ O, fost-am crud şi eu ca voi/ şi însetat de duioşie,/ şi de putere însetat, de aur, de dorinţe sau de chinuri,/ da, fost-am rău şi eu ca voi, şi temător ca voi, şi fost-am/ orgolios în ceasuri calme, beat de izbânzi, înfricoşat/ şi torturat de insuccese./ Da, fost-am om la fel ca voi" (492, pp. 276-279).

B. Fundoianu pare să parafrazeze monologul lui Shylock, ba chiar, în unele locuri, să-l „citeze": „Dacă mă înţepi, nu sângerez?" (la Shakespeare) şi „răsărea pe pielea mea, străpunsă de un spin obraznic,/ o dâră proaspătă de sânge" (la B. Fundoianu). Ca om de teatru şi ca poet, B. Fundoianu a cunoscut bine opera lui Shakespeare. El a discutat-o probabil des cu Lev Şestov, a cărui primă carte a fost despre Shakespeare (761).

„Să omori un evreu nu e un păcat"

Pentru modul diferit în care erau receptaţi şi trataţi creştinii şi străinii necreştini, vezi această strofă dintr-un cântec haiducesc din Moldova, publicat în 1888:

> Pe creştin când îl prindeam,
> Din zece lei cinci luam;
> Iar pe turc şi pe jidan,
> De departe când zăream,
> Ardea inima în mine,
> Să le pun mâna pe căpăţâne;
> Mâna pe ele puneam,
> Corbilor le dăruiam (47).

Nu este totuşi o regulă; în unele cântece haiduceşti – precum cel despre Codău, lotru din Bucovina prin 1880 –, „boierii şi jidanii" nu sunt omorâţi, ci doar prădaţi:

Căci el oameni nu omoară,
Pe boieri şi pe jidani
Îi bate la buzunari
Şi banii care-i găseşte
La săraci îi împărţeşte (259, p. 454).

Nedreptăţi flagrante se făceau şi atunci când se judecau „străini" în cadrul Divanului, ca în acest fragment dintr-o cronică versificată, *Istoria Ţării Româneşti dă la leat 1769*:

Amândoi [dregătorii] ţinea bastoane
Şi judeca din canoane.
Pe armeni şi pă ovrei
Îi lăsase numai p[i]ei (712, p. 134).

Câteodată, crima etnică era privită cu (auto)ironie: „Un ghiet creştin a omorât pe un tâlhar de jidan" (3), sau cu umor negru, ca într-o colindă negativă din folclorul polonez:

Vai, fraţii mei dragi, ce făcurăţi voi,
De-aţi ucis doi jidovi, colo lângă Krzanów,
Iar unui al treilea, în brădet la Baranów,
Străpunsu-i-aţi capul c-un glonte de puşcă?
Ah vei mir, bim bam bum!… (184, p. 46).

„O parodie negativă a pluguşorului, plină de urări negative şi de invective la adresa evreilor", culeasă de Petru Caraman în 1934, în Moldova de Nord (Fălticeni), se încheie cu un blestem macabru:

[…] Undi vi-i amú casa,
Sî trajim la varî cu coasa!
Ca sî nu mai rămâí nişi chişior di târtani.
La anu şî la mulţ ani! (184, p. 51).

Ţăranii moldoveni aveau credinţa că „Cine omoară [un om] ia toate păcatele celui omorât şi-l poartă în spinare pe lumea cealaltă” (137, p. 179). Dar această regulă justiţiară nu se aplica în cazul în care cel omorât era necreştin. În 1595, de exemplu, Sigismund Báhory – principe al Transilvaniei şi suzeran al domnilor Moldovei şi Ţării Româneşti –, după ce i-a masacrat pe evreii negustori supuşi otomani, a proclamat „că evreii nu pot rămâne în Ardeal, Moldova şi Muntenia şi că oricine are dreptul să-i omoare, oriunde îi găseşte” (5, p. 65). Un călugăr francez scria în 1620 că turcii permit creştinilor din sud-estul Europei „să îi omoare [pe evrei] fără a fi pedepsiţi” (455, I, p. 168). La începutul secolului al XVIII-lea, vorbind „despre năravurile moldovenilor”, Dimitrie Cantemir consemna următoarele: „Să omoare sau să prade un turc, un tătar sau un evreu, [moldovenii] socotesc că nu este un păcat şi, cu atât mai puţin, fărădelege” (*Descriptio Moldaviae*, XVII). Să ucizi un necreştin deci părea să fi fost pentru moldoveni o datorie creştinească, iar despre cel ce s-ar fi purtat mai blând cu necreştinul considerau că s-a abătut de la „dreapta credinţă” (*idem*). Cu alte cuvinte, pentru astfel de crime – doar pentru că erau comise împotriva unor străini necreştini – nu se intra în conflict cu Biserica şi, „cu atât mai puţin”, cu Justiţia. „Până şi bandiţii credeau, în vremile trecute – scria Iuliu Barasch, în urma traversării Moldovei în 1841 –, că nici nu trebuie să fie daţi judecăţii pentru un omor săvârşit asupra unor evrei” (194; vezi şi nota ***266***). La vecinii răsăriteni ai moldovenilor, la ucraineni, credinţa populară era că uciderea unui „jid” nu numai că nu te încarcă de păcate, dar chiar „îţi mântuie sufletul de 40 de păcate” (3, p. 63; 70, p. 175). Credinţa nemţilor era foarte asemănătoare: „Pieirea evreilor este mântuirea creştinilor” (3, p. 70). La fel şi credinţa unor ţărani români: „[Evreii] pot fi ucişi din timp

în timp pentru păcatele lor – consemnează N. Iorga părerea unui tânăr ţăran din nordul Basarabiei –, şi pentru păcate şi mai grele care nu sunt ale lor” (429, p. 16).

Astfel se justifică – scrie Sorin Alexandrescu – crimele religioase şi, la limită, războaiele religioase, până în ziua de azi. „Uciderea necredinciosului […] este absolvită de păcat” (748, p. 222).

Note şi bibliografie

1. Lazăr Şăineanu, „Jidovii sau Tătarii sau Uriaşii”, *Convorbiri literare*, XXI, 1887, pp. 521-528.
2. Simeon Florea Marian, „Satire bucovinene contra evreilor”, în *Columna lui Traian*, II, 1871, p. 39.
3. Moses Schwarzfeld, *Evreii în literatura populară română. Studiu de psichologie populară*, Bucureşti, 1892.
4. Claudine Fabre-Vassas, *La bête singulière. Les juifs, les chrétiens et le cochon*, Gallimard, Paris, 1994.
5. *Izvoare şi mărturii referitoare la evreii din România*, volum întocmit de Victor Eskenasy, Editura Federaţiei Comunităţilor Evreieşti din România, Bucureşti, vol. I, 1986.
6. B.P. Hasdeu, *Istoria toleranţei religioase în România*, Bucureşti, 1868, republicată de Editura Saeculum, Bucureşti, 1992.
7. Constantin Rădulescu-Motru, *Sufletului neamului nostru. Calităţi bune şi defecte*, Editura Anima, Bucureşti, 1990 (prima ediţie: Editura Lumen, Bucureşti, 1910).
8. Ioan Petru Culianu, „Reconstituiri în domeniul mitologiei româneşti”, dialog consemnat de Andrei Oişteanu, în *Revista de Istorie şi Teorie Literară*, nr. 3, 1985, pp. 89-93.
9. B.P. Hasdeu, *Cuvente den bătrâni. Cărţile poporane ale românilor în secolul XVI*, ediţie îngrijită şi note de G. Mihăilă, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, vol. II, 1984.
10. Alexandru Rosetti, *Colindele religioase la români*, Bucureşti, 1920.
11. Dionisie din Furna, *Carte de pictură*, studiu introductiv de Victor Ieronim Stoichiţă, cuvânt înainte de Vasile Drăguţ, Editura Meridiane, Bucureşti, 1979, p. 176.
12. Wl. Podlacha şi Gr. Nandriş, *Umanismul picturii murale postbizantine*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1985, vol. I, pp. 258 ş.u., şi vol. II, pp. 134 ş.u.
13. Tache Papahagi, *Grai, folklor, etnografie*, Editura Minerva, Bucureşti, 1981.
14. Andrei Oişteanu, *Motive şi semnificaţii mito-simbolice în cultura tradiţională românească*, Editura Minerva, Bucureşti, 1989; vezi şi ediţia în limba engleză a acestei cărţi, la nota 519.

15. Alexiu Viciu, *Colinde din Ardeal*, Bucureşti, 1914.
16. *Materialuri folcloristice*, culese de Gr.G. Tocilescu, Bucureşti, 1900.
17. *Revista Şezătoarea*, vol. III, 1894, p. 29.
18. Pentru o bibliografie completă, vezi motivul Q 502.1 (*The wandering Jew*), în Stith Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature*, Bloomington, 1975, vol. V, pp. 242-243.
19. Nicolae Cartojan, *Cărţile populare în literatura română*, vol. I şi II, Editura Enciclopedică Română, Bucureşti, 1974.
20. Moses Gaster, *Literatura populară română*, Editura Minerva, Bucureşti, 1983.
21. Alexiu Viciu, „Glosar de cuvinte dialectale din graiul viu al poporului român din Ardeal", *Analele Academiei Române*, XXIX, Bucureşti, 1906.
22. Simeon Fl. Marian, *Legendele Maicii Domnului*, Bucureşti, 1906.
23. G. Dem. Teodorescu, *Poezii populare române*, Editura Minerva, Bucureşti, 1982, pp. 35-37, (prima ediţie, 1885).
24. Emile Turdeanu, *Apocryphes slaves et roumains de l'Ancien Testament*, E.J. Brill, Leiden, 1981.
25. Emile Turdeanu, *La littérature bulgare du XIV^{ème} siècle et sa diffusion dans les Pays Roumains*, Paris, 1947.
26. Jordan Ivanov, *Livres & Légendes Bogomiles*, Paris, 1976.
27. Oskar Dähnhardt, *Natursagen*, Leipzig – Berlin, 1909, vol. II.
28. Isaiah Shachar, *The Judensau. A Medieval Anti-Jewish Motif and its Histor*y, Londra, 1974.
29. *Gârbaciul Ovreilor*, Bucureşti, 1890, p. 14.
30. Tudor Pamfile, *Sărbătorile de toamnă*, Bucureşti, 1914.
31. Pentru mirosul plăcut al corpului, chiar şi al cadavrului, ca o dovadă de sfinţenie, vezi şi Jean-Pierre Albert, *Odeurs de sainteté. La mythologie chrétienne des aromates*, Éditions de l'École Pratique des Hautes Études, Paris, 1990.
32. Ion Muşlea şi Ov. Bîrlea, *Tipologia folclorului. Din răspunsurile la chestionarele lui B.P. Hasdeu*, Edidura Minerva, Bucureşti, 1970.
33. I.-A. Candrea, *Folklorul medical român comparat*, Editura „Casa Şcoalelor", Bucureşti, 1944.
34. Lazăr Şăineanu, *Basmele române*, Editura Minerva, Bucureşti, 1978.
35. Traian German, *Meteorologie populară*, Blaj, 1928.

36. Tudor Pamfile, *Văzduhul*, Bucureşti, 1916.
37. Josy Eisenberg, *O istorie a evreilor*, Ediduta Humanitas, Bucureşti, 1993.
38. Artur Gorovei, *Cimiliturile la români*, Bucureşti, 1898.
39. *Dicţionarul limbii române*, *s.v.* „jidov", Academia Română, Bucureşti, 1937.
40. În legendele sârbeşti, rolul zmeului antropofag este jucat de jidov, iar în cele ruseşti, apelativul *jid* are şi sensul de „drac"; 34, pp. 532 şi 656; vezi şi 3, pp. 60-78.
41. Jean Delumeau, *Frica în Occident (secolele XIV-XVIII). O cetate asediată*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1986, vol. I şi II.
42. Moses Schwarzfeld, *Excursiuni critice asupra istoriei evreilor în România*, Bucureşti, 1888.
43. *Izvoare şi mărturii referitoare la evreii din România*, volum întocmit de Mihai Spielmann, vol. II, partea I, Bucureşti, 1988.
44. Vezi Ion Neculce, *Letopiseţul Ţării Moldovei*, Editura Minerva, Bucureşti, 1980, p. 265, şi *Cronica anonimă a Moldovei*, Editura Academiei, Bucureşti, 1975, p. 102, precum şi, mai ales, *Cronica Ghiculeştilor*, Editura Academiei, Bucureşti, 1965, pp. 238-245; vezi şi 43, pp. 52-54.
45. Ion Taloş, *Meşterul Manole*, Editura Minerva, Bucureşti, 1975.
46. Lazăr Şăineanu, *Studii folklorice*, Bucureşti, 1896.
47. Elena Sevastos, *Literatură populară*, Editura Minerva, Bucureşti, 1990, vol. I, p. 120. Imaginea poetică este invariantă; doar străinul poate diferi de la o versiune la alta. În balada populară *Codreanul*, culeasă de Vasile Alecsandri la jumătatea secolului al XIX-lea, străinul din imaginea amintită este grecul, dar „unii dintre cântăreţi – scrie Alecsandri într-o notă de subsol – pomenesc de turc în loc de grec" (341, pp. 110-112). Întâmplarea face că vlahii sud-dunăreni – întâlniţi de Benjamin din Tudela în secolul al XII-lea – aveau un comportament exact invers: „Ei [vlahii] îi numesc pe evrei fraţii lor. Când se întâmplă să-i întâlnească, ei îi pradă, dar se feresc să-i omoare, aşa cum îi ucid pe greci".
48. Pentru exemple şi comentarii, vezi Andrei Oişteanu, „Reminiscenţe mitico-rituale în folclorul copiilor", în *Folclor literar*, vol. VII, Timişoara, 1988, pp. 51-80.
49. Tudor Pamfile, *Jocuri de copii*, Bucureşti, vol. II, 1907.
50. Martin Gilbert, *Jewish History Atlas*, Steimatsky, Ierusalim, 1992.

51. Vezi 13, p. 87. Pentru acelaşi subiect, vezi prezenta carte, capitolul „Xenocid ritual?", subcapitolul „Jidul nu e om".

52. Elias Schwarzfeld, „Evreii în legislaţia lui Matei Basarab al Munteniei", în *Anuar pentru israeliţi*, XVII, 1895-1896, pp. 77-104.

53. Marcel Olinescu, *Mitologie română*, Bucureşti, 1944, p. 153.

54. Tudor Pamfile, *Diavolul învrăjbitor al lumii*, Bucureşti, 1914, pp. 39 ş.u.

55. Petru Rezuş, *Dochiţa împărătiţa*, Editura Minerva, Bucureşti, 1972, pp. 172-180, şi I.-A. Candrea, „Preminte Solomon", în *Cercetări folklorice*, vol. I, Bucureşti, 1947, pp. 91-106.

56. Adrian Fochi, *Datini şi eresuri populare de la sfârşitul secolului al XIX-lea. Răspunsurile la chestionarele lui Nicolae Densuşianu*, Editura Minerva, Bucureşti, 1976.

57. N. Densuşianu, *Dacia preistorică*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1986, pp. 133-140.

58. Romulus Vulcănescu, *Mitologie română*, Editura Academiei, Bucureşti, 1985, p. 427.

59. Robert Graves şi Raphael Patai, *Hebrew Myths. The Book of Genesis*, Doubleday, New York, 1989, pp. 101-107, 151.

60. Emile Turdeanu, *Apocryphes Slaves et Roumains de l'Ancien Testament*, Leiden, 1981, pp. 37, 39, 42, 434. Pentru episodul distrugerii prin potop a uriaşilor în apocriful etiopian *Cartea lui Enoh*, vezi Victor Kernbach, *Miturile esenţiale*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1978, pp. 257-258.

61. Ioan Petru Culianu, *Călătorii în lumea de dincolo*, traducere de Gabriela şi Andrei Oişteanu, Editura Nemira, Bucureşti, 1994 (ediţia a II-a, 1996).

62. Ion Ianoşi, „Prezentare" la V. Soloviov, N. Berdiaev, Gh. Fedotov, *Creştinism şi antisemitism*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1992.

63. Viorica S. Constantinescu, *Evreul stereotip. Schiţă de istorie culturală*, Editura Eminescu, Bucureşti, 1996.

64. Artur Gorovei, *Credinţi şi superstiţii ale poporului român*, ediţie îngrijită de Iordan Datcu, Editura Grai şi Suflet, Bucureşti, 1995 (prima ediţie: Editura Socec, Bucureşti, 1915).

65. I.C. Chiţimia şi Stela Toma (coordonatori), *Crestomaţie de literatură română veche*, Editura Dacia, Cluj, 1984, vol. I, pp. 217-221; vezi şi 19, I, pp. 149-155; 20, pp. 225-226.

66. În propaganda antisemită interbelică evreii sunt asimilaţi fie cu animale necrofage („hienele morţii", „şacali", „stoluri de corbi"), fie cu animale carnasiere (lupi, rechini, crocodili, căpcăuni, „năpârci cu colţi tociţi de ură", „bestii hâde" etc.) sau hemofage: „balaur sau şarpe băutor de sânge românesc", „păianjen", „ploşniţe" şi „lipitori umflate de sânge românesc" (dr. N. Paulescu, 1923; *cf.* 188, p. 181; vezi şi 718), ca în această strofă din *Imnul Legiunii Arhanghelului Mihail*: „La luptă fraţi creştini ne cheamă ţara,/ S-o curăţim de-atâtea lipitori,/ Abuzul se întinde în palate,/ Jidanii ne despoaie de comori" (67, p. 187). „Vipere cu cap de jidovi – îi descria C.Z. Codreanu pe evrei –, feţe însângerate şi pocite, rânjesc ca lupii hămesiţi cu dinţi de fiară, în ochii râzători purtând o diavolească perfidie" (622). La rândul său, Emil Cioran vorbea în 1936 despre „vampirismul şi agresivitatea" evreilor (512, p. 130).

67. Leon Volovici, *Ideologia naţionalistă şi „problema evreiască" în România anilor '30*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995.
68. Vezi revista *Baricada* din 14 noiembrie şi 19 decembrie 1995, precum şi replica lui Michael Shafir, „Antisemitism şi fariseism", în *Revista 22*, nr. 3, 17-23 ianuarie 1996, pp. 4-5.
69. Herta Herzog, *The Jews as „Others": On Communicative Aspects of Antisemitism. A Pilot Study in Austria*, The Hebrew University, The Vidal Sassoon International Center for the Study of Antisemitism, ACTA, 4, Ierusalim, 1994.
70. Alina Cała, *The Image of the Jew in Polish Folk Culture*, The Magnes Press, The Hebrew University, Ierusalim, 1995.
71. Este vorba de o carte a mitropolitului Iacov al Moldovei din 1757; *cf.* Al. Lambrior, *Carte de cetire*, Iaşi, 1882, p. 199.
72. Alexander Scheiber, „The Legend of the Wandering Jew in Hungary", în *Essays on Jewish Folklore and Comparative Literature*, Akadémiai Kiadó, Budapesta, 1985, pp. 134-155.
73. Tit Simedrea, *Icoana junghiată de la Argeş*, Sibiu, 1940.
74. Stolnicul Constantin Cantacuzino, *Istoria Ţării Româneşti. Cronicari munteni*, vol. I, Editura Minerva, Bucureşti, 1984, p. 102.
75. Radu Popescu, *Istoriile domnilor Ţării Româneşti. Cronicari munteni*, vol. II, Editura Minerva, Bucureşti, 1984, p. 44.
76. *Călători străini despre ţările române*, vol. VI, îngrijit de M.M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru *et alii*, Editura Ştiinţifică şi

Enciclopedică, Bucureşti, 1976.
77. Nicolae Cartojan, *Istoria literaturii române vechi*, Editura Minerva, Bucureşti, 1980.
78. Episcopul Melchisedec, *Viaţa şi scrierile lui Grigore Ţamblac*, Academia Română, Bucureşti, 1884.
79. Nicolae Iorga, *Studii asupra Evului Mediu românesc*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1984.
80. Moses Schwarzfeld, „Anecdote populare române cu privire la evrei. Cercetare critică", în *Anuar pentru israeliţi*, XII, 1889, pp. 127-143.
81. Picu Pătruţ, *Miniaturi şi poezie*, Editura Arta Grafică, Bucureşti, 1985, p. 124. Dat fiind că în acest volum textul a fost cenzurat, am completat versurile lipsă folosind manuscrisul lui Picu Pătruţ *Stihos adecă Viers*, pp. 729-735, aflat în posesia domnului Mihai Ghibu, căruia îi mulţumesc şi pe această cale.
82. Lucian Boia, *Istorie şi mit în conştiinţa românească*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997.
83. Alan Dundes, „Why is the Jew «Dirty»? A Psychoanalytic Study of Anti-Semitic Folklore", în Alan Dundes, *From Game to War, and Other Psychoanalytic Essays on Folklore*, The University Press of Kentucky, Lexington, 1997, pp. 92-119.
84. Gustav Jaeger, *Die Entdeckung der Seele*, Leipzig, 1880, pp. 106-109, şi Hans F.K. Gunther, *Rassenkunde des judischen Volkes*, München, 1930, pp. 260-267.
85. Carlo Ginzburg, *Istorie nocturnă. O interpretare a Sabatului*, Editura Polirom, Iaşi, 1996.
86. Victor Brătulescu, „Frescele de la Voroneţ", *Artă şi Tehnică Grafică*, nr. 2, decembrie 1937, p. 58.
87. Vezi Andrei Oişteanu, „Reabilitarea copiei", *Dilema*, nr. 109, 10-16 februarie 1995, p. 6.
88. Jacques le Rider, *Modernitatea vieneză şi crizele identităţii*, Editura Universităţii „Al.I. Cuza", Iaşi, 1995.
89. Tudor Pamfile, *Mitologie românească. Comorile*, Bucureşti, 1916.
90. J.G. Frazer, *Creanga de aur*, vol. I-V, Editura Minerva, Bucureşti, 1980.
91. Sorin Antohi, *Civitas imaginalis. Istorie şi utopie în cultura românească*, Editura Litera, Bucureşti, 1994.
92. Aceştia mai erau numiţi „sudiţi", de la it. *suddito* (= „supus") şi lat. *subditus*; vezi Stela Mărieş, *Supuşii străini din Moldova în*

perioada 1781-1862, Universitatea „Al.I. Cuza", Iaşi, 1985, pp. 40 şi 130.

93. Georges Duby, *Anul 1000*, Editura Polirom, Iaşi, 1996.

94. Ernest Bernea, *Cadre ale gândirii populare româneşti. Contribuţii la reprezentarea spaţiului, timpului şi cauzalităţii*, cu o postfaţă de Ovidiu Bîrlea, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1985.

95. După părerea mea, se poate considera textul lui Grigore Ţamblac – redactat în primii ani ai secolului al XV-lea – ca fiind cea mai veche atestare documentară a unei comunităţi evreieşti stabile (*iudeiskaia jilişcia*), în primele decenii ale secolului al XIV-lea, în arealul românesc (vezi şi nota ***804***). De regulă, cercetătorii fixează această dată pe la jumătatea secolului al XVI-lea; vezi 5, pp. XXIV şi 30-31, precum şi 101, pp. 23-25 şi 59.

96. Varlaam, *Cazania*, 1643, Fundaţia Regală pentru Literatură şi Artă, Bucureşti, 1943.

97. Ladislau Gyémánt, „The Limits of the Tolerance in Transylvania during the First Half of the 19th Century. The Jewish Case", în vol. *The Jews in the Romanian History. Papers from the International Symposium*, Bucureşti, 30 septembrie – 4 octombrie 1996, ed. Ion Stanciu, Silex Publishing House, Bucureşti.

98. Violeta Barbu, „The Polemic Theology during the Second Half of the 18th Century. A Religious Dimension of the Difference", în vol. *The Jews in the Romanian History. Papers from the International Symposium*, Bucureşti, 30 septembrie – 4 octombrie 1996, ed. Ion Stanciu, Silex Publishing House, Bucureşti.

99. Elena Sevastos, *Literatură populară*, vol. I şi II, Editura Minerva, Bucureşti, 1990.

100. *Mărturii. „Chestiunea evreiască"*, antologie de D. Hâncu, Editura Hasefer, Bucureşti, 1996.

101. Victor Neumann, *Istoria evreilor din România. Studii documentare şi teoretice*, Editura Amarcord, Timişoara, 1996.

102. Yosef Hayim Yerushalmi, „L'antisémitisme racial est-il apparu au XX^{ème} siècle? De la limpieza de sangre espagnole au nazisme: continuités et ruptures", *Esprit*, nr. 3-4, 1993, pp. 5-35.

103. Vezi Pierre-André Taguieff, *Les Protocoles des Sages de Sion. Faux et usages d'un faux*, Berg International, Paris, 1992, 2 vol.
104. Ion Heliade-Rădulescu, „Masacru din Galaţi", *Naţionalul*, nr. 36, 11 aprilie 1859; vezi 100, pp. 43-47.
105. *Evanghelii apocrife*, traducere, studiu introductiv, note şi comentarii de Cristian Bădiliţă, Editura Humanitas, Bucureşti, 1996.
106. În versiunea românească a *Evangheliei arabe a copilăriei Mântuitorului* – versiune datorată lui Cristian Bădiliţă –, copilul Isus preschimbă în iezi (*sic!*) cei câţiva copii care se ascund de el într-un cuptor; vezi 105, p. 137.
107. Veronika Görög-Karady, „Ethnic stereotypes and folklore. The Jew in Hungarian oral literature", în *Folklore Processed. In Honour of Lauri Honko*, ed. Reimund Kvideland, Studia Fennica Folkloristica, Helsinki, 1992, pp. 114-126.
108. Marianne Mesnil, *Etnologul, între şarpe şi balaur*, şi Marianne Mesnil şi Assia Popova, *Eseuri de mitologie balcanică*, cuvânt înainte de Paul H. Stahl, Editura Paideia, Bucureşti, 1997.
109. Moses Schwarzfeld, „Excursiuni critice asupra istoriei evreilor în România", în *Analele Societăţii istorice „Iuliu Barasch"*, an II, Bucureşti, 1888, pp. 17-122.
110. Moses Schwarzfeld, „Literatura populară israelită ca element etnico-psihologic", în *Anuar pentru israeliţi*, XII, 1889; *apud* 237, pp. 79-87.
111. Mai multe proverbe germane susţin că „Evreii aduc în lume folos, precum şoarecele în făină" sau „precum şoarecii în hambar" (3, p. 70). Această asociere apare în unele poeme din perioada interbelică ale lui T.S. Eliot, iar „înrudirea" evreului cu şobolanul este subiectul unor filme de propagandă naziste (697, p. 85; 719, p. 252).
112. Tudor Pamfile, *Sărbătorile de vară la români. Studiu etnografic*, Editura Socec, Bucureşti, 1911.
113. Simeon Fl. Marian, *Sărbătorile la români. Studiu etnografic*, ediţie îngrijită de Iordan Datcu, Editura Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti, vol. I şi II, 1994.
114. *Cf.* revista *Realitatea evreiască*, nr. 62-63, 2 decembrie 1997, p. 13.

115. Bernard-Henry Lévy, *Aventurile libertăţii. O istorie subiectivă a intelectualilor*, Editura Albatros, Bucureşti, 1995.

116. Gestul putea să aibă şi caracter ludic sau imitativ, atunci când copiii creştini tăiau perciunii colegilor lor de şcoală evrei (vezi 70, p. 53).

117. James George Frazer, *Folclorul în Vechiul Testament*, traducere de Hary Kuller, Editura Scripta, Bucureşti, 1995.

118. Antti Aarne şi Stith Thompson, *The Types of Folktale. A Classification and Bibliography*, Helsinki, 1961 (ediţia a doua, 1977).

119. *The Wandering Jew. Essays in the Interpretation of a Christian Legend*, ed. Galit Hasan-Rokem şi Alan Dundes, Indiana University Press, Bloomington, 1986.

120. Galit Hasan-Rokem, „The Cobbler of Jerusalem in Finnish Folklore", în 119, pp. 119-153.

121. Joel Carmichael, *The Satanizing of the Jews. Origin and Development of mystical Anti-Semitism*, Fromm International Publishing Corporation, New York, 1993.

122. Alexandru I. Gonţa, *Satul în Moldova medievală. Instituţiile*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986.

123. *A History of the Jewish People*, ed. H.H. Ben-Sasson, Harvard University Press, 1997.

124. *Izvoare şi mărturii referitoare la evreii din România*, volum întocmit de Lya Benjamin, Mihai Spielmann şi S. Stanciu, Editura Hasefer, Bucureşti, 1990, vol. II, partea a II-a.

125. Carol Iancu, *Evreii din România (1866-1919). De la excludere la emancipare*, Editura Hasefer, Bucureşti, 1996.

126. Dimitrie Dan, *Evreii din Bucovina. Studiu istoric, cultural, etnografic şi folcloric*, Cernăuţi, 1899.

127. Olga Goldberg-Mulkiewicz, „The Stereotype of the Jew in Polish Folklore", în *Studies in Aggadah and Jewish Folklore*, ed. Issachar Ben-Ami şi Joseph Dan, The Magnes Press, Ierusalim, 1983.

128. Andrei Oişteanu, „Myth and Rite in Romanian Children's Folklore", în *International Journal of Rumanian Studies*, vol. 6, nr. 1, Amsterdam, 1988.

129. Mihai Eminescu, *Scrieri politice şi literare. Manuscrise inedite şi culegeri din ziare şi reviste*, vol. I (1870-1877), Editura Minerva, Bucureşti, 1905.

130. George Călinescu, *Istoria literaturii române, de la origini până în prezent*, ediţia a II-a, Editura Minerva, Bucureşti, 1982.
131. Francisc Nistor, *Măştile populare şi jocurile cu măşti din Maramureş*, Baia Mare, 1973.
132. *Nostra Aetate*, din „Documentele Conciliului Vatican II", *Secolul 20*, nr. 1-3, 1996, pp. 43-44.
133. Elie Wiesel, *Toate fluviile curg în mare (memorii)*, Editura Hasefer, Bucureşti, 1997.
134. Viviana Paques, *Les sciences occultes d'après les documents littéraires italiens du XVI*^{ème} *siècle*, Institut d'Ethnologie, Paris, 1971.
135. *A Historical Atlas of the Jewish People*, ed. Eli Barnavi şi Miriam Eliav-Feldon, Schocken Books, New York, 1992.
136. Elisabeth Revel-Neher, *The Image of the Jew in Bizantine Art*, Pergamon Press, Oxford, 1992.
137. Artur Gorovei, *Credinţi şi superstiţii ale poporului român*, Editura Socec, Bucureşti, 1915.
138. Pelle János, *Az utolsó vérvádak. Az etnikai gyulölet és a politikai manipuláció kelet-európai történetébol*, Budapesta, 1996.
139. Andrei Oişteanu, *Mythos & Logos. Studii şi eseuri de antropologie culturală*, Editura Nemira, Bucureşti, 1997 (ediţia a doua, 1998).
140. Mihail Şolohov, *Donul liniştit*, traducere de Cezar Petrescu, Editura Univers, Bucureşti, 1986, vol. I, pp. 7-10.
141. Simeon Fl. Marian, *Sântul Ioan cel Nou de la Suceava. Schiţă istorică*, Editura Carol Göbl, Bucureşti, 1895.
142. Simeon Fl. Marian, *Minunile Maicii Domnului. Studiu folkloristic*, Ediţiunea Academiei Române, Bucureşti, 1904.
143. Doru Radosav, *Sentimentul religios la români. O perspectivă istorică (sec. XVII-XX)*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1997.
144. Dumitru Stănescu, *Minunile Maicei Domnului*, Ancora, Bucureşti, 1925.
145. Ioan Petru Culianu şi C. Culianu, „Interferences between Iconography and Folklore in Romania", în *Visible Religion*, E.J. Brill, Leiden, vol. II, 1983, pp. 40-57.
146. Andrei Paleolog, *Pictura exterioară din Ţara Românească*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1984.

147. Al.I. Amzulescu, *Cântecul epic eroic. Tipologie şi corpus de texte poetice*, Editura Academiei, Bucureşti, 1981.
148. *Satire politice care au circulat în public, manuscrise şi anonime, între anii 1840-1866*, culese de C.D. Aricescu, Editura Tipografiei moderne Grigore Luis, Bucureşti, 1884.
149. Tudor Pamfile, *Mitologie românească. Duşmani şi prieteni ai omului*, Editura Socec, Bucureşti, 1916.
150. Artur Gorovei, *Literatura populară*, vol. II, ediţie îngrijită de Iordan Datcu, Editura Minerva, Bucureşti, 1985 (prima ediţie: *Descântecele românilor. Studiu de folclor*, Academia Română, Bucureşti, 1931).
151. Gheorghe Pavelescu, *Cercetări asupra Magiei la românii din Munţii Apuseni*, Institutul Social Român, Bucureşti, 1945.
152. Waldemar Deonna, *Le symbolisme de l'œil*, E. de Boccard, Paris, 1965.
153. Ovidiu Bîrlea, *Mică enciclopedie a poveştilor româneşti*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1976.
154. Mircea Eliade, *La ţigănci şi alte povestiri*, cu un studiu introductiv de Sorin Alexandrescu, Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1969.
155. Victor Eftimiu, *Amintiri şi polemici*, Editura Cultura Românească, Bucureşti, 1942.
156. Mihail Sebastian, *Jurnal (1935-1944)*, text îngrijit de Gabriela Omăt, prefaţă şi note de Leon Volovici, Editura Humanitas, Bucureşti, 1996.
157. Michael Shafir, „Antisemitic Candidates in Romania's 1996 Presidential Elections", în *East European Jewish Affairs*, vol. 26, nr. 1, 1996, pp. 89-105.
158. *România Mare*, 20 mai 1997.
159. H. Blumen, „Altă versiune despre goanele din sate", în *Analele Societăţii istorice „Iuliu Barasch"*, an III, Bucureşti, 1889, p. 202.
160. Gheorghe Pavelescu, „Aspecte din spiritualitatea românilor transnistreni. Credinţe şi obiceiuri" (studiu publicat iniţial în *Sociologie românească*, V, 1-6, 1943, pp. 108-148), în *Les Roumains Orientaux*, *Sociétés Européennes*, vol. 7, sous la rédaction de Paul H. Stahl, Paris, 1990, pp. 31-72.
161. I.-A. Candrea, „Preminte Solomon", în *Cercetări folklorice*, vol. I, Bucureşti, 1947, pp. 91-106.

162. Elena Niculiţă-Voronca, *Studii în folclor*, vol. II, Tipografia Gutenberg, Cernăuţi, 1912.
163. Lya Benjamin, Irina Cajal-Marin, Hary Kuller, *Mituri, rituri şi obiecte rituale iudaice. Culegere de texte şi comentarii*, Editura Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti, 1994.
164. Moses Schwarzfeld, „Istoria evreilor din România", în *Analele Societăţii istorice „Iuliu Barasch"*, an III, Bucureşti, 1889, pp. 97-153.
165. Tiberiu Morariu, *Câteva contribuţii la oieritul evreilor maramureşeni*, Cluj, 1930.
166. Gh.F. Ciauşanu, *Superstiţiile poporului român, în asemănare cu ale altor popoare vechi şi nouă*, Editura Socec, Bucureşti, 1914.
167. Ovidiu Papadima, *Literatură populară română*, Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1968.
168. Paul Henri Stahl, *Histoire de la Décapitation*, Presses Universitaires de France, Paris, 1986.
169. Emilia Comişel, *Folclorul copiilor*, Editura Muzicală, Bucureşti, 1982.
170. I.C. Chiţimia, *Folclorul românesc în perspectivă comparată*, Editura Minerva, Bucureşti, 1971.
171. Vasile Bogrea, *Pagini istorico-filologice*, Editura Dacia, Cluj, 1971.
172. Wilhelm Schwarzfeld, „Acte de netoleranţă", în *Analele Societăţii istorice „Iuliu Barasch"*, an III, Bucureşti, 1889.
173. Vezi capitolul „Aspida – surzenia păcătosului", la Andrei Oişteanu, *Grădina de dincolo. Zoosophia*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1980, pp. 158-163 (ediţia a II-a, Editura Polirom, Iaşi, 2012, pp. 173-179).
174. *Învăţăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*, text stabilit de Florica Moisil şi Dan Zamfirescu, cu o nouă traducere a originalului slavon de G. Mihăilă, Editura Minerva, Bucureşti, 1971.
175. Leonardo da Vinci, *Scrieri literare*, Editura Albatros, Bucureşti, 1976.
176. B.P. Hasdeu, *Etymologicum Magnum Romaniae*, Editura Socec şi Teclu, Bucureşti, vol. I-III, 1886-1893.
177. Dr. I. Braun, *Bibliothek des Frohsinns. Deutsche Sprichwörter*, Stuttgart, 1838.

178. *Vieaţa Sfinţilor Varlaam şi Ioasaf*, tradusă din limba elenă, la anul 1648, de Udrişte Năsturel de Fierăşti al doilea logofăt, Editura „Universala", Bucureşti, 1904.
179. Iordache Golescu, *Scrieri alese*, ediţie îngrijită şi comentarii de Mihai Moraru, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1990.
180. Ivanichka Georgieva, *Bulgarian Mythology*, Svyat Publishers, Sofia, 1985.
181. Monica Brătulescu, *Colinda românească*, Editura Minerva, Bucureşti, 1981.
182. I.-A. Candrea şi Ovid Densusianu, *Din popor. Cum grăieşte şi simte poporul român*, Editura Alcalay, Bucureşti, 1908.
183. Ion H. Ciubotaru, *Valea Şomuzului Mare. Monografie folclorică*, Arhiva de folclor a Moldovei şi Bucovinei, Caietele Arhivei de Folclor, vol. X1 şi X2, Iaşi, 1991.
184. Petru Caraman, *Descolindatul, în orientul şi sud-estul Europei. Studiu de folclor comparat*, ediţie îngrijită şi postfaţă de Ion H. Ciubotaru, Editura Universităţii „Al.I. Cuza", Iaşi, 1997.
185. Vasile Alecsandri, „Din albumul unui bibliofil", *Convorbiri literare*, an IX, nr. 9, 1 decembrie 1875.
186. Mircea Eliade, *Memorii*, vol. I, Editura Humanitas, Bucureşti, 1991.
187. Nae Ionescu, „Prefaţă" la Mihail Sebastian, *De două mii de ani…*, Editura Hasefer, Bucureşti, 1995.
188. Radu Florian *et alii*, *Ideea care ucide. Dimensiunile ideologiei legionare*, Editura Noua Alternativă, Bucureşti, 1994.
189. Pentru caracterul mesianic al ideologiilor totalitare în general (fasciste sau comuniste), vezi Andrei Oişteanu, „Mituri comuniste, mituri fasciste", *Dilema*, nr. 72, 27 mai 1994, p. 6, iar pentru mesianismul Mişcării Legionare şi al lui Corneliu Zelea Codreanu în mod special, care îşi regiza descinderile în sate pe un cal alb, vezi 202, p. 294, şi 203, pp. 411 ş.u.
190. Mihai-Răzvan Ungureanu, „O vecinătate incomodă: cuplurile de convertiţi la ortodoxie şi vecinii lor în Iaşii primei jumătăţi de secol XIX", în vol. coordonat de Adrian Neculau şi Gilles Ferréol *Minoritari, marginali, excluşi*, Editura Polirom, Iaşi, 1996, pp. 125-130.
191. Mihai-Răzvan Ungureanu, „Exil fără recurs", *Secolul 20*, nr. 10-12/ 1997 şi 1-3/1998, pp. 234-243.
192. Un alt remediu împotriva cecităţii este consemnat într-o legendă din arhaica tradiţie egipteană. Se spune că suveranul

egiptean Pheron (identificat cu faraonul Menephtah al III-lea, în timpul domniei căruia au emigrat evreii din Egipt) şi-a pierdut vederea, fiind sancţionat de o divinitate a Nilului. În urma consultării oracolului, el s-a vindecat de orbire spălându-se pe ochi cu urina unei femei virtuoase (Herodot, *Istorii*, II, 111; Diodor din Sicilia, *Biblioteca istorică*, I, 59).

193. Nicolae Iorga, „Istoria evreilor în Ţerile noastre", în *Analele Academiei Române*, *Memoriile Secţiei Istorice*, tom XXXVI, Bucureşti, 1913.
194. Iuliu Barasch, „Evreii în Cracovia, Galiţia, Bucovina, Moldova şi Valachia. Impresii de călătorie din anii 1841-1842", în *Anuar pentru israeliţi*, XVI, 1894, pp. 45-181.
195. Dumitru Vitcu, „Emanciparea evreilor români în gândirea şi practica politică kogălniceniană", în *Studia et Acta Historiae Iudaeorum Romaniae*, vol. II, Editura Hasefer, Bucureşti, 1997, pp. 125-151.
196. Israel Şapira, „Istoricul comunităţii din Ploeşti, după isvoare scrise şi transmisiuni orale", în *Analele Societăţii istorice „Iuliu Barasch"*, an III, Bucureşti, 1889, pp. 5-66.
197. Ion Călugăru, *Copilăria unui netrebnic*, Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1962. (Prima ediţie a apărut la Editura Naţională Ciornei, Bucureşti, 1936.) Este un roman autobiografic, a cărui acţiune se desfăşoară într-un *stetl* din nordul Moldovei (Dorohoi), în perioada 1907-1917.
198. Abba Eban, *My People. History of the Jews*, Behrman House Publishers, New York, vol. I, 1978; vol. II, 1979.
199. Josy Eisenberg, *Iudaismul*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995.
200. Emil Petrovici, *Atlasul linguistic român*, partea a II-a, vol. I, Muzeul Limbii Române, Sibiu, 1940.
201. Israil Bercovici, *O sută de ani de teatru evreiesc în România (1876-1976)*, Editura Kriterion, Bucureşti, 1982.
202. Z. Ornea, *Anii treizeci. Extrema dreaptă românească*, Editura Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti, 1995.
203. Hans Roger şi Eugen Weber, *Dreapta românească. Profil istoric*, Editura Minerva, Bucureşti, 1995.
204. Mihai Ralea, *Scrieri*, vol. 5, Editura Minerva, Bucureşti, 1988.
205. Léon Poliakov, *Le Mythe Aryen. Essai sur les sources du racisme et des nationalismes*, Éditions Complexe, Paris, 1987.

206. Gail Kligman, *Nunta mortului. Ritual, poetică şi cultură populară în Transilvania*, Editura Polirom, Iaşi, 1998. Îi mulţumesc lui Gail Kligman – profesoară de sociologie şi antropologie culturală la University of California (Los Angeles) – pentru informaţiile şi explicaţiile pe care mi le-a dat privind imaginea evreului în mentalitatea tradiţională a oamenilor din Maramureş.
207. Iuliu Zanne, *Proverbele românilor*, vol. VI, Editura Socec, Bucureşti, 1901.
208. Radu Rosetti, *Pentru ce s-au răsculat ţăranii*, ediţie îngrijită de Z. Ornea, Editura Eminescu, Bucureşti, 1987 (prima ediţie la Editura Socec, Bucureşti, 1907).
209. Liviu Rebreanu, *Răscoala*, Editura Facla, Timişoara, 1987.
210. Maurice d'Hauterive, *Mémoire sur l'état ancien et actuel de la Moldavie, présenté à S.A.S. Prince Alexandre Ipsilanti en 1787*, Bucureşti, 1902; *cf.* 124, p. 323.
211. Liviu Rebreanu, *Gorila*, Editura Minerva, Bucureşti, 1985.
212. Marian Avram, „Demisia, d-le Severin", *Politica*, nr. 277, 29 iunie 1997.
213. Leon Volovici, *Antisemitism in Post-Communist Eastern Europe: A Marginal or Central Issue?*, The Vidal Sassoon International Center For the Study of Antisemitism, The Hebrew University of Jerusalem, ACTA, nr. 5, 1994.
214. Michael Shafir, „Anti-Semitism in the Postcommunist Era", în *The Tragedy of Romanian Jewry*, ed. Randolph L. Braham, Columbia University Press, New York, 1994, pp. 333-386.
215. Dumitru Ivănescu, „Populaţia evreiască din oraşele şi târgurile Moldovei între 1774-1832", în *Studia et Acta Historiae Iudaeorum Romaniae*, vol. II, Editura Hasefer, Bucureşti, 1997, pp. 59-67.
216. Victor Ion Popa, *Take, Ianke şi Cadâr*, actul I, scena 3; piesă scrisă în 1933.
217. Şalom Alehem, *Opere alese*, vol. IV, Editura pentru Literatură Universală, Bucureşti, 1968.
218. Ioan Slavici, *Lumea prin care am trecut*, Editura Socec, Bucureşti, 1930.
219. Mihail Sebastian, *De două mii de ani…* cu o prefaţă de Nae Ionescu (prima ediţie, 1934), şi *Cum am devenit huligan*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1990, (prima ediţie, 1935).

220. Simeon Fl. Marian, *Poesii poporale române*, vol. II, Cernăuţi, 1875.
221. Ion Pop-Reteganul, *Cântice populare*, Biblioteca Familiei, Bucureşti, 1891.
222. Ion Apostol, „Crăciunul şi Anul Nou la Românii de la Est de Bug", în *Sociétés européennes*, sous la rédaction de Paul H. Stahl, vol. 7, Paris, 1990.
223. Artur Gorovei, *Datinele noastre la nuntă*, Editura Minerva, Bucureşti, 1910.
224. Mihail Canianu, *Poesii populare*, Iaşi, 1888.
225. Roberta Curiel şi Bernard Dov Cooperman, *The Venetian Ghetto*, Rizzoli, New York, 1990.
226. Mihai Ralea, *Scrieri*, vol. 4, Editura Minerva, Bucureşti, 1988.
227. Exclamaţiei *Hep!, Hep!* pare să i se fi atribuit în vechime un fel de încărcătură magică. Ulterior însă, ea a ajuns o banală formulă ofensatoare la adresa evreilor, folosită mai ales de copii. O întâlnim folosită şi de copiii de şvabi din Banatul românesc, aşa cum îmi comunică prietenul William Totok, originar din această zonă. În timpul sărbătorii Paştelui, copiii şvabi recită o formulă cu elemente depreciative referitoare la evrei: asocierea cu Iuda Iscarioteanul, ademenirea cu mâncare interzisă (carne de porc cu varză), evreul este bătrân (*alte*) sau zdrenţăros (*schäbiger*) şi, în final, exclamaţia consacrată (*Hep!, Hep!*). O versiune a acestui recitativ, culeasă din satul bănăţean Vizejda, sună în dialect astfel: *Jud, Jud Iskarjot,/ Sauerkraut is gut, gut, gut,/ Schweinefleisch ist fett, fett, fett,/ Bischt e alte Hep, Hep, Hep* („Evreu, evreu Iscariot,/ Varza murată e bună, bună, bună,/ Carnea de porc e grasă, grasă, grasă,/ Eşti un bătrân, Hep, Hep, Hep") (vezi şi vol. dr. Peter Pink *Die Heidegemeinde Ostern*, Timişoara, circa 1939, p. 192). Semnificaţia iniţială a formulei *Hep!, Hep!* rezultă şi din seriozitatea cu care era pronunţată de ţăranii români, după cum reiese din relatarea unei experienţe personale, publicată de folcloristul Moses Schwarzfeld: „În judeţul Fălciu, în drumul dintre Vaslui şi Huşi, mi-a fost dat, la 1881, să văd pe ţăranii ce stăteau la seceră, lăsându-şi lucrul şi, drepţi şi ţepeni, cântând cu solemnitate unei cete de evrei grămădiţi într-o căruţă: «Hep, hep,/ Un fund de curechi/ Cu jidanul de urechi…»" (3, p. 12). În 1875, Vasile Alecsandri susţinea că exclamaţia *Hep, hep!*, cu care sunt întâmpinaţi în Moldova

evreii şi care îi „înfuriază" pe aceştia, demonstrează „adevărul istoric că românii se trag din romani". „Când romanii sub Titus – explică poetul moldovean – au cucerit Ierusalimul şi au dărămat templul lui Solomon, ei ucideau pe judani strigând *haep, haep!*… Cum de au rămas numai la noi această tradiţie şi la nici un alt popor de viţă latină?… Esplice-o evreii!" (185, p. 336; vezi şi V. Alecsandri, piesa *Agachi Flutur*, la 427, V, p. 639). Într-adevăr, folcloriştii şi filologii evrei (M. Schwarzfeld, I.-A. Candrea, L. Şăineanu ş.a.) nu au eludat subiectul. Aşa cum a făcut-o mai întotdeauna, Moses Schwarzfeld l-a contrazis pe Vasile Alecsandri, susţinând că „nicăirea ca în Germania nu e [mai] familiar acest «Hep, hep»" şi că – fără să excludă „un substrat istoric, un sens primitiv" – este probabil vorba de „o simplă exclamaţie injurioasă", căreia „îi lipseşte înţelesul imediat" (3, p. 11). Candrea considera în 1895 că „*Hep*, *hep*, *hep* e o înjurătură adresată evreului, foarte familiară nu numai românilor, dar încă tuturor popoarelor germane" (773). În 1888, M. Schwarzfeld încerca să afle – de la membrii comunităţii evreieşti, prin intermediul unui chestionar – unde şi în ce sens „se uzită apostrofarea *hep, hep*" (139, p. 182). Pentru Lazăr Şăineanu (295), *Hep!, hep!* era strigătul prin care vânătorii hăituiesc vânatul, iar pentru istoricii Shmuel Almog şi Paul Johnson – un strigăt folosit la animale de ciobanii din Franconia, adoptat pentru hărţuirea evreilor (254, p. 8; 278, p. 317). Se pare totuşi că exclamaţia *Hep!, hep!*, adresată evreilor, este o veche formulă medievală, care a supravieţuit şi în Germania secolului al XIX-lea. Nemţii o scandau, de exemplu, în timpul pogromurilor antievreieşti desfăşurate în 1819 în mai multe oraşe din Germania, care s-au extins şi în afara ei (în Danemarca, de exemplu) (756). Conform lui Josy Eisenberg şi altor cercetători, vocabula *Hep* este acronimul expresiei latine *Hierosolyma est perdita* („Ierusalimul este pierdut") (37, p. 280; 254, p. 8). Unii istorici susţin că expresia a fost folosită de legiunile romane conduse de Titus la cucerirea Ierusalimului în anul 70 (vezi şi Lion Feuchtwanger, *Josephus*, 1926), alţii, că ar fi fost folosită de cruciaţi, fie la prima cruciadă (1096-1099), fie după pierderea Ierusalimului de către regatul latin (1187). Pentru că, în timpul primei cruciade (1099), fusese masacrată

de cruciaţi, populaţia evreiască din oraşul sfânt a luptat de partea sultanului Saladin. Se pare că, ulterior, cruciaţii ar fi folosit expresia-acronim *Hep* pentru a se răzbuna pe evreii din Europa. O expresie care ar fi supravieţuit până în secolul al XIX-lea. „Puţin probabilă în sine – susţine Léon Poliakov –, această interpretare demonstrează că amintirea persecuţiilor din vara anului 1096 nu dispăruse în Germania" (455, III, p. 299).

228. Tache Papahagi, *Mic dicţionar folkloric*, Editura Minerva, Bucureşti, 1979.
229. „Legende şi superstiţii despre ţigani", culese de Teodor Bălăşel, în *Şezătoarea*, vol. I, nr. 7-8, 1892, p. 215, şi, respectiv, „Superstiţii", culese de Mihai Lupescu, în *Şezătoarea*, vol. I, nr. 1, 1892, p. 18.
230. Pierre Bogatyrev, *Actes magiques, rites et croyances en Russie subcarpathique*, Paris, 1929.
231. Stelian Dumistrăcel, „Germanul în mentalul rural românesc", în volumul *Identitate/Alteritate în spaţiul cultural românesc*, culegere de studii editată de Al. Zub, Editura Universităţii „Al.I. Cuza", Iaşi, 1996.
232. Michel Asiel, „Material tradiţional. Amintiri privitoare la Muntenia şi în special la Bucureşti. Un obicei ciudat", în *Analele Societăţii istorice „Iuliu Barasch"*, II, Bucureşti, 1888, pp. 192-194.
233. În Polonia (în zona Cracoviei) exista obiceiul de a se cumpăra de Paşti şi apoi de a se dărui pentru prosperitate figurine (sau puşculiţe) din lemn sau lut reprezentând imaginea tradiţională a unui „evreu galiţian"; vezi 70, p. 163.
234. Petru Caraman, *Colindatul la români, slavi şi la alte popoare. Studiu de folclor comparat*, Edirura Minerva, Bucureşti, 1983.
235. Ruth Mellinkoff, „Judas' Red Hair and the Jews", *The Journal of Jewish Art*, Center for Jewish Art, Hebrew University of Jerusalim, nr. 9, 1982, pp. 31-46. Imaginea a supravieţuit şi în epoca modernă. Un personaj dintr-un text publicat de George Orwell în 1933 este „un evreu bătrân oribil, cu o barbă roşie ca Iuda Iscarioteanul" (697, p. 159).
236. *Contribuţia evreilor din România la cultură şi civilizaţie*, coord. acad. Nicolae Cajal şi dr. Hary Kuller, Comisia Naţională a României pentru UNESCO, Bucureşti, 1996.

237. *De la Cilibi Moise la Paul Celan. Antologie din operele scriitorilor evrei de limbă română*, ediţie îngrijită de Ţicu Goldstein, Editura Hasefer, Bucureşti, 1996.
238. Alexandrian, *Istoria filozofiei oculte*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994.
239. Robert Muchembled (coord.), *Magie şi vrăjitorie în Europa, din Evul Mediu până astăzi*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997.
240. *Apocalipsa lui Ioan în tradiţia iudeo-creştină*, traduceri de Petru Creţia şi Cristian Bădiliţă, Editura Humanitas, Bucureşti, 1998.
241. Ion-Aurel Candrea, „Tabu în limbă. Nume interzise", în volumul *Omagiu lui I. Bianu*, pp. 71-78, Bucureşti, 1927.
242. Joshua Trachtenberg, *The Devil and the Jews*, Harper Torchbooks, New York, 1966 (prima ediţie, New Haven, 1943).
243. *Evreii din România între anii 1940-1944*, vol. II, *Problema evreiască în stenogramele Consiliului de Miniştri*, volum alcătuit de Lya Benjamin, Editura Hasefer, Bucureşti, 1996.
244. Radu Ioanid, *Evreii sub regimul Antonescu*, Editura Hasefer, Bucureşti, 1997.
245. Bertha Pappenheim, „The Jewish Woman" (1930), în 267, pp. 287-289.
246. B.P. Hasdeu, *Trei Ovrei: Jupânul Shylock allu Shakespeare, domnul Gobseck allu Balzac şi jupânul Moise allu Alexandri*, ediţiune particulară, tipografia St. Rassidescu, Bucureşti, 1865.
247. Stelian Dumistrăcel, *Dicţionar. Expresii româneşti*, Institutul European, Iaşi, 1997.
248. Arthur Koestler, *Al treisprezecelea trib. Imperiul khazarilor şi moştenirea sa*, Nagard, Roma, 1987.
249. Irena Grudzinska-Gross, *Cicatricea revoluţiei. Custine, Tocqueville şi imaginarul romantic*, Editura Athena, Bucureşti, 1997.
250. Ferenc Erös şi Zoltan Fabian, „Ideologie şi atitudini", *Sfera politicii*, nr. 32, octombrie 1995, pp. 22-27.
251. Renae Cohen şi Jennifer L. Golub, *Attitudes toward Jews in Poland, Hungary and Czechoslovakia. A Comparative Survey*, The American Jewish Committee, 1991.

252. J.D. Protopopescu, *Pericolul ovreesc*, Editura Steaua, Bucureşti, 1922 (prima ediţie, 1921).
253. Grigore G. Tocilescu, Christea N. Ţapu, *Materialuri folcloristice*, vol. I-III, ediţie critică de Iordan Datcu, Editura Minerva, Bucureşti, 1981.
254. Shmuel Almog, *Nationalism & Antisemitism in Modern Europe (1815-1945)*, Pergamon Press, Oxford – New York, 1990.
255. *Cântece legionare*, Bucureşti, 1937 (ediţia a doua, reproducere facsimilă: Karlsfeld, Germania, 1977).
256. Virgil Ciobanu, *„Omorul ritual" din punct de vedere istoric şi medical*, Bucureşti, 1924.
257. Robert D. Kaplan, *Balkan Ghosts. A Journey Through History*, St. Martin's Press, New York, 1993.
258. Ion Neniţescu, *De la românii din Turcia europeană*, Bucureşti, 1895.
259. Elena Niculiţă-Voronca, *Datinele şi credinţele poporului român, adunate şi aşezate în ordine mitologică*, vol. I, Editura Polirom, Iaşi, 1998 (prima ediţie: Cernăuţi, 1903).
260. Sanda Golopenţia, *Desire Machines. A Romanian Love Charms Database*, The Publishing House of the Romanian Cultural Foundation, Bucureşti, 1998.
261. Moses Gaster, *Memorii (fragmente). Corespondenţă*, ediţie îngrijită de Victor Eskenasy, Editura Hasefer, Bucureşti, 1998.
262. *The Blood Libel Legend. A Casebook in Anti-Semitic Folklore*, ed. Alan Dundes, The University of Wisconsin Press, 1991.
263. Liviu Rebreanu, *Opere*, vol. 3 (*Nuvele*), ediţie îngrijită de N. Gheran şi N. Liu, Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1968.
264. Sorin Mitu, *Geneza identităţii naţionale la românii ardeleni*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997.
265. Conform celor două legende prezentate, culese din nordul Moldovei, pare să se contureze un complex psihologic: când divinitatea a împărţit darurile sale, românul a ajuns prea târziu şi s-a ales doar cu ce au lăsat alţii. Unele cântece populare româneşti reiau cam acelaşi motiv: „Când s-o-mpărţit nărocu',/ Fost-am plecat la lucru/ Şi la toţi le-a dat cu carul,/ Numa mie cu păharul,/ Nici acela n-o fost plin,/ Jumătate-o fost pelin,/ Nici acela n-o fost ras,/ Jumătate-o fost necaz" sau „Când s-au împărţit noroacele,/ Eram pe

câmp cu vacile;/ Iar când s-a împărţit norocul,/ Păzeam pe coastă porcul!" (149, p. 61).

266. Această mentalitate a supravieţuit în mediul rural până târziu, în secolul XX: „Ei bine, [nu contează că sunt omorâţi,] este vorba doar de nişte evrei" (254, p. 124). Este o prejudecată depreciativă pe care a surprins-o şi Ion Pas, în nuvela *Binder groparul*, publicată în 1927. „El e jidov şi [dacă e ucis] nu-i nici un păcat", spune moş Radu, un gropar dintr-un târguşor nord-moldovenesc. Evident, „moş Radu era antisemit" – spune autorul nuvelei; el „dădea asigurări că jidanii se hrănesc cu sânge de creştin şi că, în groapă, ei stau cu faţa în jos", ca strigoii (100, p. 150).

267. *The Jew in the Modern World. A Documentary History*, compiled and edited by Paul Mendes-Flohr & Jehuda Reinharz, Oxford University Press, New York – Oxford, 1995.

268. Max I. Dimont, *Evreii, Dumnezeu şi Istoria*, traducere de Irina Horea, Editura Hasefer, Bucureşti, 1997.

269. Tudor Pamfile, *Povestea lumii de demult, după credinţele poporului român*, Socec & Co, Bucureşti, 1913.

270. Ion-Aurel Candrea, *Iarba fiarelor. Studii de folklor*, Cultura Naţională, Bucureşti, 1928.

271. Kenneth R. Stow, *Alienated Minority. The Jews of Medieval Latin Europe*, Harvard University Press, 1994.

272. Nicolae C. Paulescu, *Complot jidano-frank-masonic împotriva neamului românesc*, Bucureşti, 1924.

273. Aberaţii similare au fost vehiculate în presă şi mai târziu, în 1999: „Există informaţii certe că majoritatea copiilor de români sunt vânduţi peste hotare pentru a fi măcelăriţi în băncile de organe" (*România Mare*, nr. 484, 22 octombrie 1999; *cf.* 608, p. 134).

274. F. Brunea-Fox, *Oraşul măcelului. Jurnalul rebeliunei şi crimelor legionare*, cu o prefaţă de A.L. Zissu, Bucureşti, 1944.

275. Andrei Oişteanu, „Evreii, între resemnare şi răzvrătire", în *Revista 22*, nr. 21, 3-9 iunie 1993, p. 4.

276. Artur Gorovei, *Folticenii. Cercetări istorice asupra oraşului*, Fălticeni, 1938.

277. Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, Penguin Books, New York, 1994.

278. Paul Johnson, *A History of the Jews*, Harper & Row Publishers, New York, 1988 (ediţia română: *O istorie a evreilor*, trad. de Irina Horea, Editura Hasefer, Bucureşti, 1999).

279. Leon Volovici, „On Several Concepts and Stereotypes in the Historiography dedicated to the Jews", în *Studia Judaica*, vol. VII, Universitatea „Babeş-Bolyai", Cluj-Napoca, 1998, pp. 89-98.

280. Carol Iancu, *Emanciparea evreilor din România (1913-1919)*, traducere de Ţicu Goldstein, Editura Hasefer, Bucureşti, 1998.

281. Verax (Radu Rosetti), *La Roumanie et les Juifs*, Bucureşti, 1903, p. 264.

282. Avram Rosen, *Participarea evreilor la dezvoltarea industrială a Bucureştiului, din a doua jumătate a secolului al XIX-lea până în anul 1938*, Editura Hasefer, Bucureşti, 1995.

283. Semnalez aici un împrumut lingvistic semnificativ. Numele sectei hasidice *Habad*, fondată la sfârşitul secolului al XVIII-lea de rabinul Şneor Zalman din Liady, provine din prescurtarea acronimică a trei *Sephiroth* cabalistice: *Hokmah-Binah-Daath* („Înţelepciune-Raţiune-Intuiţie"). În limbile rusă şi ucraineană, un membru al sectei era numit *habadnic*. În cursul secolului al XIX-lea, termenul a pătruns şi în lexicul limbii române, sub forma *habotnic*, cu înţelesul iniţial de „evreu bigot" şi apoi, prin extensie semantică, doar „bigot".

284. Olga Goldberg-Mulkiewicz, „Changes in the Polish Village Wedding. The Introduction of a Jewish Figure into the Final ceremony", în *Studies in Marriage Customs*, vol. 4, The Hebrew University of Jerusalem, 1974, pp. 133-140.

285. Mihai Eminescu, *Chestiunea evreiască*, ediţie îngrijită de D. Vatamaniuc, Editura Vestala, Bucureşti, 1998.

286. „Când loveşti un ovreu, plâng toţi, nu ca românii, când loveşti unul, râd toţi", spunea Cilibi Moise pe la 1850 (237, p. 4). Proverbele populare din centrul şi estul Europei pun în evidenţă spiritul de solidaritate de care dau dovadă evreii: „Evreii au încredere unul în altul", „Evreul ţine cu evreul şi boierul cu boierul" (proverbe germane), „De obicei, boierul ţine cu boierul, ţăranul cu ţăranul şi evreul cu evreul", „Evreii sunt ca albinele de câmp, unul ia partea tuturor" (proverbe ucrainene) (3, p. 77). În 1881, Mihai Eminescu sublinia

aspectul negativ al „solidarităţii evreieşti”: „Deprinşi a se organiza repede şi lesne, ca orice popor vechi, ţinut la un loc prin solidaritate de rasă, de interese şi de religie, ei [= evreii] dau în sinagogă ordine de zi pentru concurarea şi ruinarea negoţului creştin…” (285, p. 157). La rândul său, în 1910, Henri Stahl descria în termeni militari „asediul” dat de comercianţii evrei „contra cetăţuii negoţului românesc”. „Armata” comercianţilor evrei iese biruitoare „prin solidaritatea fără pereche” de care dă dovadă (843, pp. 103-104). Este aici, rezumată în câteva cuvinte, toată esenţa ideii „complotului iudeo-masonic” şi a *Protocoalelor înţelepţilor Sionului*.

287. Daniel Perdurant, *Antisemitism in Contemporary Greek Society*, The Hebrew University, The Vidal Sassoon International Center for the Study of Antisemitism, ACTA, nr. 7, Ierusalim, 1995.
288. Adrian Fochi, *Mioriţa. Tipologie, circulaţie, geneză, texte*, Editura Academiei, Bucureşti, 1964.
289. Ion Diaconu, *Ţinutul Vrancei*, Bucureşti, 1930.
290. *Meşterul Manole*, antologie de studii îngrijită de Maria Cordoveanu, Editura Eminescu, Bucureşti, 1980.
291. Iordan Datcu, „Petru Caraman. Epistolar”, în vol. Petru Caraman, *Studii de folclor*, vol. III, ediţie îngrijită de Iordan Datcu şi Viorica Săvulescu, Editura Minerva, Bucureşti, 1995.
292. Imaginea evreului care distruge sau profanează „însemnele” creştinismului nu a dispărut complet din mentalul colectiv. În epoca modernă, ea se regăseşte şi în literatura cultă. În 1935, de exemplu, scriitorul Victor Papilian publica în revista *Gândirea* (condusă de Nichifor Crainic) nuvela *Ura*. Protagonistul povestirii – evreul Goldenfun Zanwel – este obsedat de ideea stăpânirii întregii lumi, printr-un sistem universal bazat pe teoriile lui Marx, Freud şi Einstein. El încearcă să strângă toate crucile din cosmos, ca să le dea foc (67, p. 188).
293. „E un erou, măcar că e ovrei”: astfel se vorbeşte despre un personaj – sublocotenentul Friedmann, decorat cu Ordinul „Coroana României” pentru fapte de eroism în timpul primului război mondial – din romanul lui Petru Dumitriu *Cronică de familie* (294, II, p. 115).

294. Petru Dumitriu, *Cronică de familie*, vol. I-III, Editura Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti, 1993 (prima ediţie, 1956).
295. Lazăr Şăineanu, *Dicţionarul universal al limbei române*, Editura Samitca, Craiova, 1896.
296. Alvydas Butkus, „The Lithuanian Nicknames of Ethnonymic Origin", în *Indogermanische Forschungen*, ed. W.P. Schmid, 100 Band, Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1995, pp. 223-228.
297. Laima Anglickiene, „Žydas pasakojamojoje tautosakoje" [„The Jew in Narrative Folklore"], în *Liaudies kultura* [„The Folk Culture"], Lituania, nr. 5, 1996, pp. 48-52.
298. Hary Kuller, *Opt studii despre istoria evreilor din România*, Editura Hasefer, Bucureşti, 1997.
299. Klaus Heitmann, *Imaginea românilor în spaţiul lingvistic german, 1775-1918. Un studiu imagologic*, traducere şi introducere de D. Hâncu, Editura Univers, Bucureşti, 1995.
300. Moses Schwarzfeld, *Evreii în literatura lor populară. Studiu etnico-psichologic*, Editura Universală, Bucureşti, 1898.
301. Carol al II-lea, Regele României, *Însemnări zilnice*, vol. II, Editura Scripta, Bucureşti, 1996.
302. Olga Goldberg-Mulkiewicz, „The Motif of the Jew and the Book in the Polish and Jewish Folk Milieu", în *Studies on Polish Jewry, Paul Glikson Memorial Volume*, The Hebrew University of Jerusalem, 1987.
303. Verax (Radu Rosetti), *La Roumanie et les Juifs*, Editura Socec, Bucureşti, 1903; *cf*. 304, p. 64.
304. *Protocoalele înţelepţilor Sionului*, text integral tradus şi comentat de Ioan Moţa, Editura Alma, Bucureşti, 1997 (prima ediţie, prin 1930).
305. Veronika Görög-Karady, „The Dialectics of Stereotypes and Commonplaces in Folklore. The Jewish Figure in the Hungarian Version of Two Fairy Tales", studiu inedit.
306. Constantin Ţoiu, „Les Juifs bien et les Juifs ordinaires", *România literară*, nr. 20, 27 mai – 2 iunie 1998.
307. Giuseppe Cocchiara, *Il Mito del Buon Selvaggio. Introduzione alla storia delle teorie etnologiche*, Messina, 1948.
308. Mircea Eliade, *Myths, Dreams and Mysteries. The Encounter between Contemporary Faiths and Archaic Realities*, Harper & Row Publishers, New York, 1967.

309. Elena Niculiţă-Voronca, *Datinele şi credinţele poporului român, adunate şi aşezate în ordine mitologică*, vol. II, Editura Polirom, Iaşi, 1998 (prima ediţie, Cernăuţi, 1903).
310. Emil Cioran, *Ispita de a exista*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1992 (prima ediţie, *La tentation d'exister*, Gallimard, Paris, 1956).
311. Nicolae Steinhardt, *Jurnalul fericirii*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1991. La începutul anilor '60, Nicolae Steinhardt – convertit la creştinism în temniţă (de la rus. *temno* = „întuneric") – recepta întunericul puşcăriilor comuniste „ca opus al luminii lui Hristos".
312. Ivan Evseev, *Dicţionar de magie, demonologie şi mitologie românească*, Editura Amarcord, Timişoara, 1997.
313. Butoiul cu cuie este un vechi instrument de supliciu, care nu a fost neapărat asociat cu acuzaţia de infanticid adusă evreilor. O legendă maghiară spune că, la începutul secolului al XI-lea, păgânii l-ar fi omorât pe primul episcop creştin al ungurilor, Gellért, introducându-l într-un astfel de butoi şi rostogolindu-l în Dunăre din vârful muntelui (azi Muntele Gellért din Budapesta). La fel este ucis ţiganul impostor într-un basm românesc cules în Banat în prima jumătate a secolului al XIX-lea (34, p. 226).
314. Wilhelm Schwarzfeld, „Modul de tratare a evreilor în Galaţi, în deceniile trecute", în *Analele Societăţii istorice „Iuliu Barasch"*, an III, Bucureşti, 1889, p. 195.
315. *Memoriile Principelui Nicolae Suţu, mare logofăt al Moldovei (1798-1871)*, traducere din franceză de Georgeta Penelea Filitti, Editura Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti, 1997.
316. Nicolae A. Bogdan, *Oraşul Iaşi. Monografie istorică şi socială, ilustrată*, ediţia a II-a, Iaşi, 1914.
317. Wilhelm Schwarzfeld, „Legende şi credinţe populare", în *Anuar pentru israeliţi*, XVIII, 1896.
318. Rabinul Güter Jüd nu este doar un simplu personaj al unei snoave populare româneşti, ci şi subiectul unor legende cu caracter istoric. Conform tradiţiei, înainte de a începe războiul împotriva Rusiei, împăratul Franţei, Napoleon I, a mers la vestitul rabin, profet şi făcător de minuni Güter Jüd din Moldova. El i-a cerut rabinului să-l binecuvânteze şi să-i confirme victoria împotriva ruşilor. Rabinul l-a refuzat, spunându-i deschis că va pierde războiul. Ca semn menit să-i

întărească previziunea, Güter Jüd a cerut să fie ucisă o iapă şi să i se scoată inima: „pe ea era în adevăr scrisă vorba «neizbândă»”. O variantă a acestei legende a fost culeasă şi în Franţa, la sfârşitul secolului al XIX-lea (317, p. 190). După unii comentatori, cultul hasidic „Güte Jüden” (al „rabinilor făcători de minuni”) îl avea în centru pe legendarul întemeietor al hasidismului, Rabi Israel Baal Şem-Tov („Stăpânul Bunului Nume”, prescurtat *Beşt*), el însuşi mare vraci, cabalist şi făcător de minuni (298, p. 329). Acesta s-a născut în 1700, într-un târg de la graniţa Podoliei cu Moldova şi Bucovina. Unele legende hasidice susţin că el s-a născut şi a trăit „în provincia Valahia, în apropierea graniţei” (344, I, p. 89, şi II, p. 372), fiind evidentă confuzia cu Moldova. Conform tradiţiei, Beşt s-ar fi retras în tinereţe într-o peşteră din Carpaţii Orientali, în nordul Moldovei, unde s-a produs revelaţia mistică (298, pp. 66-67; 319, p. 138). De altfel, se pare că pe seama lui sunt puse unele toponime populare („Poteca jidovului” etc.) atestate în Munţii Carpaţi din această zonă.

319. Stephen Sharot, *Messianism, Mysticism, and Magic. A Sociological Analysis of Jewish Religious Movements*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1987.
320. B.P. Hasdeu, *Industria naţională, industria streină şi industria ovreiască faţă cu principiul concurenţei*, Bucureşti, 1866.
321. Elias Schwarzfeld, „Din istoria evreilor în România”, în *Anuar pentru israeliţi*, XIX, 1898.
322. Elias Schwarzfeld, „Evreii din Moldova sub Reglementul Organic. Studiu istoric”, în *Anuar pentru israeliţi*, XIV, 1891, pp. 191-223.
323. Dimitrie P. Lupaşcu, *Medicina babelor. Adunare de descântece, reţete de doftorii şi vrăjitorii băbesci*, Academia Română, Bucureşti, 1890.
324. Chiar şi copiii evrei au preluat credinţa că ţiganii ar fura copii cu sacul. Iată ce notează scriitorul Elias Canetti, aducându-şi aminte de copilăria sa, petrecută la începutul secolului XX în mijlocul comunităţii evreilor sefarzi din Rusciuc, nordul Bulgariei: „Credeam că [ţiganii] fură copii şi eram convins că au pus ochii pe mine. […] Pe umerii multora dintre ei se legănau saci şi eu nu mă puteam uita într-acolo fără să-mi închipui că în ei erau copii furaţi” (325, pp. 23-24).

Politologul american Jan T. Gross – evreu originar din Polonia – îşi aduce aminte „cum bona mea obişnuia să mă sperie spunându-mi că mă vor lua ţiganii dacă nu mă cuminţesc” (784, p. 196).

325. Elias Canetti, *Limba salvată. Istoria unei tinereţi*, prefaţă şi traducere de Elena Viorel, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1984 (prima ediţie, *Die gerettete Zunge. Geschichte einer Jugend*, Carl Hanser Verlag, München, 1977).

326. Dumitru Drăghicescu, *Din psihologia poporului român*, ediţie îngrijită şi note de Elisabeta Simion, Editura Albatros, Bucureşti, 1996 (prima ediţie, 1907).

327. Simetric cu clişeul (aparent) pozitiv referitor la „proverbiala” inteligenţă a evreului (vezi capitolul „Inteligent, dar viclean”), în mentalitatea tradiţională românească a supravieţuit clişeul negativ privind „proverbiala” prostie a sârbului. Aşa cum am văzut, pentru român „sârbul e bleod [= prost]”, iar darurile primite de el de la Dumnezeu sunt „tăria şi prostia”. Studiind *Psichologia poporului român* (1907), D. Drăghicescu a ajuns la concluzii similare: „Românul şi azi râde de sârb, pe care-l crede prost, de unde şi zicătoarea: «cal verde şi sârb cu minte [nu există]»” (326, p. 409). „Tăria” cu care e dăruit sârbul se referă probabil la forţa lui şi la faptul că este aprig la luptă. O caracteristică pe care a observat-o şi Ion Heliade-Rădulescu: „Iar serbul, de-şi simte scăpătarea şi jugul, scoaţă arma” (606).

328. Mihail Gheorghiade Obedenaru, *La religion chez les peuples latins. La religiosité des Roumains*, Montpellier, 1879.

329. Giovanni Pietro Bellori, *Vieţile pictorilor, sculptorilor şi arhitecţilor moderni*, vol. I şi II, Editura Meridiane, Bucureşti, 1975.

330. Miguel de Unamuno, *Trei nuvele exemplare şi un prolog*, Editura Moldova, Iaşi, 1991, p. 21 (prima ediţie, *Tres novelas ejemplares y un prólogo*, Espasa-Capel, Madrid, 1964). Unamuno a preluat, la rândul lui, această teorie de la americanul Oliver Wendell Holmes.

331. George L. Mosse, *Germans & Jews*, Grosset & Dunlap, New York, 1970.

332. Legenda populară este consemnată de iezuitul mineralog Jan Fridwaldszky, care – după ce a trăit şi călătorit câţiva ani prin Transilvania – a publicat la Cluj, în 1767, lucrarea *Minero-*

Logia magni principatus Transilvaniae. Iată fragmentul respectiv: „Poporul fără excepţie spune peste tot că neamul evreilor le-a pornit [= primele activităţi siderurgice din Transilvania], poate că acel sat al vostru acum numit Thalmis [= Tălmaciu], altădată s-a chemat Thalmud; asemănarea de sunete şi ceea ce se poate citi despre legăturile pe care le-a avut Decebal cu evreii şi faptul că le-a acordat dreptul de a întemeia o cetate în strâmtorile Valahiei transalpine confirmă în tot cazul părerea obştească" (333, p. 540). În ceea ce priveşte „legăturile pe care le-a avut Decebal cu evreii", este vorba de o altă legendă – vehiculată chiar şi de evreii transilvăneni (334, p. 12) –, la care m-am referit în capitolul „Laşitatea evreului", în subcapitolul „Evreul real la războiul real".

333. *Călători străini despre Ţările Române*, volum îngrijit de Maria Holban *et alii*, vol. IX, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1997.

334. Moshe Carmilly-Weinberger, *Istoria evreilor din Transilvania (1623-1944)*, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1994.

335. Abba Eban, *Heritage. Civilization and the Jews*, Summit Books, New York, 1984.

336. Ion Luca Caragiale, *Opere*, ediţie critică de Al. Rosetti, Şerban Cioculescu, Liviu Călin, Editura de Stat pentru Literatură şi Artă, Bucureşti, vol. I (1959), vol. II (1960), vol. III (1962).

337. Adrian Păunescu, *Iubiţi-vă pe tunuri*, Editura Eminescu, Bucureşti, 1981.

338. Dumitru Hâncu, „Unele particularităţi ale evreilor din provinciile integrate. Evreii bucovineni", în 236, p. 94.

339. Simeon Fl. Marian, *Satire poporane române*, Bucureşti, 1893.

340. *Dicţionarul Limbii Române*, tom VIII, partea a 2-a, *s.v.* „piază", Editura Academiei, Bucureşti, 1974.

341. Vasile Alecsandri, *Poezii populare ale românilor*, Editura Minerva, Bucureşti, 1982 (prima ediţie, *Poezii poporale*, Iaşi, 1852-1853).

342. Ion Ghinoiu, *Obiceiuri populare de peste an. Dicţionar*, Editura Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti, 1997.

343. Dinu C. Giurescu, „Evreii bucureşteni. Câteva atestări", *Contrapunct*, nr. 8, 22 februarie 1991, p. 9.

344. Simon Dubnov, *Istoria hasidismului* [*Geschichte des Chassidismus*, Berlin, 1931], Editura Hasefer, vol. I-II,

Bucureşti, 1998.
345. Iordache Golescu, *Istorioare, antologate de Mihai Eminescu*, Editura „Jurnalul literar”, Bucureşti, 1998.
346. Jacques Le Goff, *Banii şi viaţa. Economie şi religie în Evul Mediu* [în original, *La Bourse et la Vie*], Editura Erasmus, Bucureşti, 1993.
347. Jacques Le Goff, *Negustorii şi bancherii în Evul Mediu* [în original, *Marchands et Banquiers du Moyen Age*], Editura Meridiane, Bucureşti, 1994.
348. Ioan Petru Culianu, *Gnozele dualiste ale Occidentului*, traducere de Tereza Petrescu, postfaţă de H.-R. Patapievici, Editura Nemira, Bucureşti, 1995 [Ioan P. Couliano, *Les Gnoses Dualistes d'Occident. Histoire et Mythes*, Plon, Paris, 1990].
349. *Buletinul Centrului, Muzeului şi Arhivei istorice a evreilor din România*, Centrul pentru Studiul Istoriei Evreilor din România, Bucureşti, 1997.
350. *Buletinul Centrului, Muzeului şi Arhivei istorice a evreilor din România*, Centrul pentru Studiul Istoriei Evreilor din România, Bucureşti, 1998.
351. *O lume într-o carte de bucate. Manuscris din epoca brâncovenească*, ediţie îngrijită de Ioana Constantinescu, studiu introductiv de Matei Cazacu, Editura Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti, 1997.
352. Andrei Oişteanu, „L'utilisation des plantes narcotiques et hallucinogènes par les Géto-Daces et les Roumains”, în *Etudes et Documents Balkaniques et Mediterranéens*, sous la rédaction de Paul H. Stahl, Paris, vol. 15, 1990, pp. 104-112; şi Andrei Oişteanu, *Mythos & Logos*, Editura Nemira, Bucureşti, 1998, pp. 35-108, capitolul „Narcotice şi halucinogene la geto-daci şi români”.
353. Valer Butură, *Enciclopedie de etnobotanică românească*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1979.
354. Valer Butură, „Enciclopedie de etnobotanică românească. Credinţe şi obiceiuri despre plante”, vol. II, în *Sociétés européennes*, sous la rédaction de Paul H. Stahl, Paris, vol. 4, 1988.
355. Petre Ispirescu, *Legende sau basmele românilor*, Editura Facla, Timişoara, 1984 (prima ediţie, 1882).

356. *Evreii din România între anii 1940-1944*, vol. I, *Legislaţia antievreiască*, alcătuit de Lya Benjamin, Editura Hasefer, Bucureşti, 1993.
357. Teresia B. Tătaru, *Terminologia botanică creştină la poporul român. Studiu etnobotanic*, Augsburg, 1993.
358. Gheorghe Pavelescu, „Cercetări folklorice în sudul judeţului Bihor", în *Anuarul Arhivei de Folklor*, Academia Română, vol. VII, 1945.
359. Tudor Mateescu, „Evreii din oraşul Silistra în timpul stăpânirii otomane", în *Studia et Acta Historiae Iudaeorum Romaniae*, vol. III, Editura Hasefer, Bucureşti, 1998.

360. Mentalitatea populară a ucrainenilor nu era cu mult diferită. Iată un pasaj din romanul lui N.V. Gogol despre cazacii zaporojeni de la sfârşitul secolului al XVII-lea: „Minţi, iudă afurisită! – ţipă [la evreul Iankel] Taras Bulba, scos din fire. – Minţi, câine! Tot tu l-ai răstignit şi pe Hristos, blestematule! O să te ucid, Satană!" (*Taras Bulba*, 1835; *cf.* 660, p. 119).

361. Nu-l putem bănui pe Iuliu Barasch de subiectivism etnic. Iată cum este descrisă o cârciumă ţinută de un evreu, de data aceasta într-o snoavă populară românească (*Ce a păţit jupân Iţic*) culeasă în a doua jumătate a secolului al XIX-lea: „Bucatele erau gătite cu gust, birtul era ţinut foarte curat şi serviciul era prompt, lucruri ce cu greu se găsesc la români" (3, p. 23). Evident, nu toate hanurile şi cârciumile ţinute de evrei arătau astfel. În 1857, de pildă, trecând prin „oraşul evreu" Fălticeni (Bucovina), poetul Dimitrie Bolintineanu şi însoţitorii săi au vrut să rămână peste noapte într-un han ţinut de nişte evrei: „Ne duserăm la un birt ţinut de aceşti necuraţi oameni, dar îndată ce intrarăm în casa lor, furăm nevoiţi a ieşi, atât era aerul de stricat; hotărârăm să dormim în trăsură" (Dimitrie Bolintineanu, *Călătorii*, vol. I, Editura Minerva, Bucureşti, 1915; *apud* 276, p. 122). Tot „clasica murdărie" şi „duhoarea ciumată" sunt semnele distinctive ale unei cârciumi evreieşti într-un text hiperbolic scris de Calistrat Hogaş la începutul secolului XX: „Când păşirăm pragul [crâşmei lui Avrum], o duhoare alcătuită din toate miresmele pământului îmi străbătu până-n creieri: nu te pricepeai dacă miroase a pământ, a ouă clocite, a grăsime râncedă, a peşte sărat, a piele nedubită, a brânză iute, a curechi murat…, nu mirosea a nimic din toate acestea, dar mirosea a toate acestea

la un loc" (439, p. 82). Mihail Sadoveanu a descris şi el în termeni negativi – într-o povestire din 1905 – cârciuma ţinută de un evreu într-un sat din Moldova: „Crâşma lui domnu' Iosub era o şandrama neagră şi urâtă, cu nişte ferestre chioare şi zoioase, şi sta pe o coastă, sprijinită în proptele mari de stejar. De-abia sta; te mirai cum n-o dă vântul jos" (377, p. 99).

362. Străinii au ocupat, de regulă, zona de mijloc a societăţii româneşti, cea compusă mai ales din negustori şi meseriaşi. „Jupăn Iţic – se spune într-o anecdotă populară, publicată în 1880 – venise să-şi esercite meseria în oraşul P., unde era lipsă de asemenea meşteşuguri, fiindcă românilor nu le place meseria" (3, p. 51). Iată viziunea exagerată a unui tânăr boier moldovean, aşa cum a fost consemnată de francezul Saint-Marc Girardin în 1836: „În Principate, nu există clasă de mijloc. În Valahia, ea nu există deocamdată; dar se poate naşte. În Moldova, este şi mai rău: mă tem că nici măcar nu este loc pentru ea. Locul a fost luat de evrei, şi vedeţi că se tot înmulţesc. Cu evreii de la noi, nu este cu putinţă să avem o clasă de mijloc. Asemenea unei astfel de clase, ei ştiu să câştige bani şi să facă negoţ, însă felul în care o fac şi ocara ce li se trage de aici îi vor împiedica să devină o a treia stare. Ţineţi seama, apoi, că ei nu se amestecă în neamul nostru şi că stau tot timpul la o parte. Pe lângă toate acestea, nu dau voie clasei mijlocii să se formeze: căci pe ţăran îl duc la sărăcie, împingându-l la viciu, iar pe boier îl învaţă să dispreţuiască industria şi comerţul: iată cum nefericita lor activitate face, ca să zic aşa, un gol în mijlocul societăţii, mărind distanţa dintre ţăran şi boier, în loc s-o micşoreze, aşa cum ar face o burghezie ce s-ar ocupa cu industria şi comerţul" (363, p. 181).

363. Neagu Djuvara, *Între Orient şi Occident. Ţările române la începutul epocii moderne (1800-1848)*, traducere de Maria Carpov, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995.

364. Dimitrie Cantemir, *Descrierea Moldovei*, Editura Minerva, Bucureşti, 1981.

365. Elias Schwarzfeld, *Din istoria evreilor. Împopularea, reîmpopularea şi întemeierea târgurilor şi a târguşoarelor în Moldova*, Uniunea Evreilor Pământeni, Bucureşti, 1914.

366. Alecu Russo, *Iassy et ses habitants en 1840*, lucrare publicată postum. *Cf.* Alecu Russo, *Opere complete*, Editura Cugetarea, Bucureşti, 1942, pp. 103-134.

367. Povestirea „Rabinul din Bacharach", în Heinrich Heine, *Proză*, Editura de Stat pentru Literatură şi Artă, Bucureşti, 1956, pp. 181-221.

368. Magdalena Opalski, *The Jewish Tavern-Keeper and his Tavern in Nineteenth-Century Polish Literature*, Ierusalim, 1986.

369. Ion Ionescu de la Brad, *Opere agricole*, vol. II, Redacţia Revistelor Agricole, Bucureşti, 1868.

370. Dumitru Theodor Neculuţă, *Spre ţărmul dreptăţii. Poeziile unui muncitor*, Editura Partidului Social-Democrat, Bucureşti, 1945.

371. Într-o formă prescurtată, am publicat acest text în *Revista 22*, nr. 1, 1996. Un cititor din Râmnicu-Vâlcea, Gheorghe Nicolescu, şi-a exprimat câteva opinii referitoare la articolul meu: „Pentru stabilirea adevărului istoric, arăt că în 1941 aveam 29 de ani şi într-adevăr în ţara noastră evreii au purtat la piept steaua galbenă în urma unui ordin al conducătorului statului. Chiar şi după ce acesta a anulat acest ordin, unii prefecţi – în majoritate colonei activi sau în rezervă – n-au ţinut seama de aceasta şi l-au impus în continuare" (*Revista 22*, nr. 7, 1996).

372. Problema este controversată, cercetătorii neputând stabili cu exactitate dacă e vorba de califul Omar I (634-644) sau Omar al II-lea (717-720); vezi 373; 37, p. 149; 455, II, p. 45; 902, pp. 70 ş.u.

373. Hava Lazarus-Yafeh, „Jews and Christians in Medieval Muslim Thought", în 540, pp. 108-117.

374. Într-un excelent studiu privind stigmatul identităţii etnice, Sorin Antohi dă ocol sferei semantice a noţiunii de „stigmat", care „acoperă deopotrivă mărcile miraculoase ale elecţiunii divine (prin memoria simbolică a rănilor lui Cristos), atributele externe ale maladiei şi handicapului, sigiliul indelebil al justiţiei pe corpul marilor delincvenţi, semnul oprobriului public la adresa persoanei ieşite din «normalitatea» specifică a unei comunităţi". Evident, în capitolul de faţă, eu mă refer la această ultimă accepţiune a termenului. Vezi Sorin Antohi, *Civitas imaginalis. Istorie şi*

utopie în cultura română, Editura Litera, Bucureşti, 1994, p. 211.

375. Moshe Carmilly-Weinberger, „Art as a Source for Jewish Historiography", în *Studia Judaica*, vol. VII, Sincron, University of Cluj-Napoca, 1998.
376. *Călători străini despre Ţările Române*, volum îngrijit de Maria Holban *et alii*, vol. VIII, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1983.
377. Mihail Sadoveanu, *Opere*, vol. 3, ediţie critică de Cornel Simionescu, Editura Minerva, Bucureşti, 1986.
378. Pompiliu Eliade, *Influenţa franceză asupra spiritului public în România. Originile. Studiu asupra stării societăţii româneşti în vremea domniilor fanariote*, Editura Univers, Bucureşti, 1982 (prima ediţie, *De l'influence française sur l'esprit public en Roumanie*, Paris, 1898)
379. „Un interviu în exclusivitate cu Marcel Jacques Dubois", realizat de Leon Volovici, *Secolul 20*, nr. 7-12, 1990, p. 83.
380. Radu Cosaşu, „Tot ce am citit mai frumos în această vară", *Dilema*, nr. 191, 1996, p. 12.
381. Ion Ghica, *Scrisori către V. Alecsandri*, Editura Socec & Co, Bucureşti, 1887.
382. Andrew A. Bonar şi Robert Murray M'Cheyne, *Narrative of a Mission of Inquiry to the Jews from the Church of Scotland in 1839*, William & Co., Edinburgh, 1844. Îi mulţumesc prietenului Alexander Drace-Francis de la University of London pentru semnalarea acestei cărţi excepţionale, oarecum necunoscută în România.
383. Dan Horia Mazilu, *Noi despre ceilalţi. Fals tratat de imagologie*, Editura Polirom, Iaşi, 1999.
384. A.D. Xenopol, *Istoria românilor din Dacia Traiană*, ediţia a VI-a, vol. III, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988.
385. Paul Petrescu, „Histoire et symboles dans l'art populaire des Juifs de Roumanie", în *Etudes et Documents Balkaniques et Mediterranéens*, vol. V, sous la rédaction de Paul H. Stahl, Paris, 1989, pp. 81-91.
386. Kurt Seligmann, *Le Miroir de la Magie. Histoire de la magie dans le monde occidental*, Sagittaire, Paris, 1961.
387. Larry Wolff, *Inventarea Europei de Est. Harta civilizaţiei în Epoca Luminilor*, traducere de Bianca Rizzoli, Editura

Humanitas, Bucureşti, 2000 [ediţia americană: *Inventing Eastern Europe. The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*, Stanford University Press, 1994].

388. Adrian Fochi, *Valori ale culturii populare româneşti*, ediţie îngrijită de Rodica Fochi, Editura Minerva, Bucureşti, vol. I (1987), vol. II (1988).
389. Liudmila Dymerskaya-Tsigelman, Leonid Finberg, *Antisemitism of the Ukrainian Radical Nationalists: Ideology and Policy*, ACTA, nr. 14, The Hebrew University of Jerusalem, 1999.
390. Flor Strejnicu, *Mişcarea legionară şi evreii*, Editura Imago, Sibiu, 1996.
391. Nicolae Iorga, „De ce atâta ură?", *Neamul românesc*, 6 iulie 1940; *cf.* 390, p. 37.
392. Corneliu Zelea Codreanu, *Pentru legionari*, Editura „Totul pentru Ţară", Sibiu, 1936.
393. *Identitate/Alteritate în spaţiul cultural românesc*, culegere de studii editată de Al. Zub, Editura Universităţii „Al.I. Cuza", Iaşi, 1996.
394. Sorin Mitu, „Străinul în imaginarul social al românilor ardeleni la începutul epocii moderne", în 393, pp. 178-206.
395. Florea Ioncioaia, „Veneticul, păgânul şi apostatul. Reprezentarea străinului în Principatele Române (secolele XVIII-XIX)", în 393, pp. 158-177.
396. *Sfântul mare mucenic Gheorghe, purtătorul de biruinţă. Viaţa, minunile, legendele şi obiceiurile*, selecţia textelor de Costion Nicolescu, Editura România creştină, Bucureşti, 1999.
397. Walter Block, *Pledoarii imposibile. În apărarea prostituatelor, a spărgătorilor de grevă, a cămătarilor, a patronilor şi a altor stigmatizaţi* [în original, *Defending the Undefendable*, 1991], Editura Nemira, Bucureşti, 1998.
398. Tudor Arghezi, „Israel", *Adam*, nr. 9, 15 octombrie 1930; *apud* 402, pp. 96-98.
399. Dumitru Hâncu, *„Noi" şi germanii „noştri" (1800-1914). Un studiu imagologic*, Editura Univers, Bucureşti, 1998.
400. Ion Nistor, *Istoria Basarabiei*, ediţie îngrijită de Stelian Neagoe, Editura Humanitas, Bucureşti, 1991 (prima ediţie, 1923).
401. Adolphe Stern, *Însemnări din viaţa mea*, vol. II, Editura Cercului Libertatea, Bucureşti, 1921; *apud* 402, pp. 52-67.

402. *De te voi uita Ierusalime*. *Ţara Sfântă şi Cărţile Sacre în literatura română*, antologie de Marin Bucur şi Victoria Ana Tăuşan, Editura Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti, 1996.
403. Roger Parham-Brown, „De ce am scris despre romi?", *Revista 22*, nr. 20, 18-24 mai 1999, pp. 12-13.
404. G.T. Niculescu-Varone şi E.C. Găinariu-Varone, *Dicţionarul jocurilor populare româneşti*, Editura Litera, Bucureşti, 1979.
405. Vladimir Tismăneanu, *Fantasmele salvării. Democraţie, naţionalism şi mit în Europa post-comunistă* [în original, *Fantasies of Salvation. Democracy, Nationalism, and Myths in Post-Communist Europe*, Princeton University Press, 1998], Editura Polirom, Iaşi, 1999.
406. Marie-José Mondzain, *Image, icône, économie. Les sources byzantines de l'imaginaire*, Éditions du Seuil, Paris, 1996.
407. Herbert Eulenberg, *Heinrich Heine*, Aufbau Verlag, Berlin, 1947.
408. Thomas Mann, *Despre problema evreiască*, traducere de Janina Ianoşi, postfaţă de Ion Ianoşi, Editura Hasefer, Bucureşti, 1998.
409. Isaac Bashevis Singer, *Satan in Goray*, Farrar Straus & Giroux, New York, 1979.
410. Mihail Sadoveanu, *Opere*, vol. 4, ediţie critică de Cornel Simionescu, Editura Minerva, Bucureşti, 1987.
411. Mihail Sadoveanu, *Opere*, vol. 6, ediţie critică de Cornel Simionescu, Editura Minerva, Bucureşti, 1991.
412. Judith Kalik, „Patterns of Contacts Between the Catholic Church and the Jews in the Polish-Lithuanian Commonwealth: The Jewish Debts", în *Studies in the History of the Jews in Old Poland. In honor of Jacob Goldberg*, ed. Adam Teller, The Magnes Press, The Hebrew University, Ierusalim, 1995, pp. 102-122.
413. Jurgis Baltrušaitis, *Aberaţii. Patru eseuri privind legenda formelor* [în original, *Aberrations*, Olivier Perrin, Paris, 1957], Editura Meridiane, Bucureşti, 1972.
414. Maurice Fischberg, *The Jews. A Study of Race and Environment*, Londra, 1911.
415. William Ripley, *The Races of Europe*, Londra, 1900.
416. Nicolae Iorga, *Istoria comerţului românesc*, vol. I şi II, Tiparul Românesc, Bucureşti, 1925.

417. A. Kălimănescu, *Jidanii în România*, Iaşi, 1865; *apud* 125, pp. 319-320.
418. Mihai Ralea, *Scrieri din trecut*, vol. I, Editura de Stat pentru Literatură şi Artă, Bucureşti, 1957.
419. Andrei Corbea, *Paul Celan şi „meridianul" său. Repere vechi şi noi pe un atlas central-european*, Editura Polirom, Iaşi, 1998.
420. Michael Pollak, *Viena 1900. O identitate rănită* [*Vienne 1900. Une identité blessée*, Gallimard, Paris, 1984], Editura Polirom, Iaşi, 1998.
421. Zorica Herbst-Krausz, *Old Jewish Dishes*, Corvina, Budapesta, 1988.
422. Luca Piţu, *Sentimentul românesc al urii de sine*, ediţia a II-a, Institutul European, Iaşi, 1997.
423. Martin N. Marger, *Race and Ethnic Relations. American and Global Perspectives*, Wadsworth Publishing Company, Belmont, 1991.
424. Charles Y. Glock şi Rodney Stark, *Christian Beliefs and Anti-Semitism*, Harper & Row, New York, 1966.
425. Zaharia Stancu, „Între Ion şi Iţic", *Lumea Românească*, 20 ianuarie 1938; *cf.* 243, pp. 27-29.
426. Gheorghe Crutzescu, *Podul Mogoşoaiei. Povestea unei străzi*, ediţia a II-a, Editura Meridiane, Bucureşti, 1987 (prima ediţie, 1943).
427. Vasile Alecsandri, *Opere*, Editura Minerva, Bucureşti, vol. V (1977), vol. VI (1979), vol. VII (1981).
428. Nicolae Iorga, *Neamul românesc în Bucovina*, Editura Minerva, Bucureşti, 1905.
429. Nicolae Iorga, *Neamul românesc în Basarabia*, Editura Socec & Co, Bucureşti, 1905.
430. Boris Marian Mehr, „Şcoala evreiască «Cultura agricolă»", *Realitatea evreiască*, nr. 114-115, 2000, p. 14.
431. I.H. Zucker, *Bessarabien. Bemerkungen und gedanken, bei Gelegenheit eines mehrjähringen Aufenthaltes in diesem Lande*, Frankfurt am Main, 1834; *cf*. 429, pp. 192-212.
432. Silviu Secrieru, „Iconografie originală la Ţichindeal", *Curentul*, 25 august 1999, p. 17.
433. Horia Carp, *Din vremuri de urgie*, Editura „Scriitori evrei", Bucureşti, 1924.

434. Hannah Arendt, *Originile totalitarismului* [prima ediţie, *The Origins of Totalitarism*, 1948], Editura Humanitas, Bucureşti, 1994.
435. Gala Galaction, *Roxana. Papucii lui Mahmud. Doctorul Taifun*, ediţie îngrijită de Al. Ruja, Editura Facla, Timişoara, 1986.
436. Pincu Pascal, „Catagrafia evreilor din Piatra Neamţ din anul 1859", în *Studia et Acta Historiae Iudaeorum Romaniae*, vol. IV, pp. 67-93, Ed. Hasefer, Bucureşti, 1999.
437. Mihail Sadoveanu, *Baltagul*, Ed. Gramar, Bucureşti, 1996.
438. Andrei Ţăranu, „Prejudecăţi semnificative", în *Dilema*, nr. *349*, 1999, p. 9.
439. Calistrat Hogaş, *Pe drumuri de munte*, Editura Minerva, Bucureşti, 1988.
440. George Topîrceanu, *Balade vesele şi triste*, ediţie de Ilie Dan, Ed. Albatros, Bucureşti, 1986.
441. I. Kara, *Obştea evreiască din Podu Iloaiei. File din istoria unui „ştetl" moldovenesc*, Ed. Hasefer, Bucureşti, 1990.
442. În anul 1096, în timpul primei cruciade, izbucnirile de isterie colectivă au dus la exterminarea unor mari comunităţi evreieşti din Renania. Puşi să aleagă între linşaj şi convertire forţată la creştinism, evreii din Mainz, Worms şi Köln au ales sinuciderea în masă (455, I, pp. 49-50; 248, p. 169). Un alt exemplu este revolta din aprilie-mai 1943 a evreilor din ghetoul varşovian. Având de ales între a muri de foame sau boală în intestinele ghetoului şi a muri gazaţi la Auschwitz, evreii varşovieni au ales a treia soluţie: să moară demn, cu arma în mână. Conducătorul lor, tânărul de 24 de ani Mordechai Anielewicz, a evocat spiritul anticei cetăţi Masada. Circa 750 de luptători anemici şi neexperimentaţi – înarmaţi cu 59 de pistoale, 9 puşti şi câteva grenade – au învins şi apoi au ţinut în şah timp de o lună armata germană. „Unele state europene, cu armate bine echipate – comentează istoricul Paul Johnson –, nu au rezistat atât de mult în faţa trupelor naziste" (278, p. 509). La 16 mai, revolta a fost înăbuşită în sânge. Ghetoul a fost bombardat şi complet distrus, mii de evrei au fost masacraţi pe loc, iar ceilalţi au fost exterminaţi în lagăre. A fost tot o formă de sinucidere în masă (vezi 452).

443. Sabina Cornelia Stroescu, *La Typologie Bibliographique des Facéties Roumaines*, vol. I şi II, Editura Academiei, Bucureşti, 1969.
444. Vasile Alecsandri, *Proză*, volum editat de Georgeta Rădulescu-Dulgheru, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1983.
445. Olga Goldberg-Mulkiewicz, *Ethnographic Topics Relating to Jews in Polish Studies*, The Magnes Press, Ierusalim, 1989.
446. Silviu Sanie, *Cultele orientale în Dacia romană. Cultele siriene şi palmiriene*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981.
447. Dr. Wilhelm Filderman, *Adevărul asupra problemei evreieşti din România*, Tipografia „Triumful", Bucureşti, 1925.
448. *Evreii din România în războiul de reîntregire a ţării (1916-1919)*, volum editat de Dumitru Hâncu şi Lya Benjamin, Editura Hasefer, Bucureşti, 1996.
449. Horia Carp, *Din vremuri de urgie*, Editura „Scriitori evrei", Bucureşti, 1924.
450. Alexandru Sahia, *Nuvele*, Editura de Stat, Bucureşti, 1948, p. 71.
451. Nicolae Iorga, *Orizonturile mele. O viaţă de om, aşa cum a fost*, volum editat de Sanda şi Valeriu Râpeanu, Editura Minerva, Bucureşti, 1984 (prima ediţie, 1933).
452. Andrei Oişteanu, „Evreii, între resemnare şi răzvrătire", *Revista 22*, nr. 21, 3-9 iunie 1993, p. 4. Articol scris pentru a comemora 50 de ani de la revolta evreilor din ghetoul varşovian.
453. Constantin Bacalbaşa, *Capitala sub ocupaţia duşmanilor (1916-1918)*, Brăila, 1921.
454. Unele anecdote tipic evreieşti luau şi ele în derâdere „eroismul" evreilor. Pe mormântul eroului necunoscut dintr-un *stetl* din Moldova sta scris: Iţic Goldenberg – tinichigiu. Un vizitator îl întreabă pe paznicul cimitirului cum este posibil ca pe mormântul eroului necunoscut să figureze un nume. „Iţic Goldenberg era cunoscut ca tinichigiu – îi răspunde paznicul –, ca erou era necunoscut." Şi o anecdotă din Moldova, cu referire specială la participarea evreilor la războiul româno-turc din 1877-1878: „O femeie îşi ia rămas bun de la fiul ei mobilizat şi îi recomandă să nu se surmeneze:
– Împuşti un turc şi te odihneşti [în idiş: *Fis a terk in ri dich up*].

– Şi dacă mă împuşcă turcul pe mine?, întreabă fiul.

– Vai de mine, dar ce are turcul cu copilul meu?!, se vaietă mama” (441, p. 19).

455. Léon Poliakov, *Istoria antisemitismului*, Editura Hasefer, Bucureşti, vol. I-II, 1999, şi vol. III-IV, 2000.

456. I. Peltz, *Calea Văcăreşti*, prefaţă de Ion Simuţ, Editura Minerva, Bucureşti, 1989 (prima ediţie, 1933).

457. Ion Creangă, „Moş Nichifor Coţcariul”, în vol. Ion Creangă, *Poveşti, Amintiri, Povestiri*, Editura Eminescu, Bucureşti, 1980.

458. Constantin Racoviţă-Cehan, domnitor în Ţările Române la jumătatea secolului al XVIII-lea, care se droga cu afion şi vin pelin (139, p. 66), a murit pentru că, „în fierbinţeala boalei – zice cronicarul –, a băut vreo trei-patru sticle de spirt de melisă; peste şase ceasuri a murit”.

459. Nicolae Iorga, *O gospodărie moldovenească la 1777 după socotelile cronicarului Ioniţă Canta*, Bucureşti, 1928, p. 5.

460. Gustav Jaeger, *Die Entdeckung der Seele*, Leipzig, 1880, pp. 106-109; şi Hans F.K. Gunther, *Rassenkunde des Judischen Volkes*, München, 1930, pp. 260-267; *cf.* 83, p. 95.

461. Pincu Pascal, „Elemente de medicină populară evreiască din România”, în volumul *Trecut şi viitor în medicină*, editat de dr. G. Brătescu, Editura Medicală, Bucureşti, 1981, pp. 295-297.

462. Valeriu Bologa, „Raportul din 1756 al unui chirurg german despre credinţele românilor asupra moroilor”, în *Anuarul Arhivei de Folklor*, Academia Română, vol. III, Bucureşti, 1935, pp. 159-168.

463. Carmen Sylva, *Astra*, roman tradus de Gion, Bucureşti, 1887, pp. 273-274.

464. Israel Lévy, „Le Juif de la légende”, în *Revue des Etudes Juives*, nr. 20, Paris, 1890, pp. 249-252.

465. Vasile Alecsandri, *Discurs ţinut în şedinţa Senatului la 10 oct. 1879, cu ocasiunea revisuirei art. 7 al Constituţiunei*, Editura Socec, Bucureşti, 1879, pp. 4-5.

466. *Dicţionarul Limbii Române*, Academia Română, Bucureşti.

467. Act al prefectului judeţului Neamţ (Moldova), trimis medicului primar judeţean; *cf.* Arhivele Statului din judeţul Neamţ, Fond Serviciul Sanitar, dosar 11890. Îi mulţumesc domnului farmacist Pincu Pascal, din Piatra-Neamţ, pentru semnalarea acestui document.

468. Şi în 1821, când turcii au învins Eteria din spaţiul românesc, grecii şi românii au dat naştere legendei conform căreia evreii ar fi jucat rolul de spioni şi cozi de topor în mâna turcilor. Iată un fragment dintr-o poezie anonimă din epocă (culeasă de V. Alecsandri şi reluată de B.P. Hasdeu în 1868), descriind intrarea turcilor în Iaşi şi o presupusă alianţă iudeo-islamică anticreştină: „Spart-au bolţi [= prăvălii] negustoreşti/ După sfaturi jidoveşti,/ De mărfuri prădându-le,/ La jidovi vânzându-le!/ Care boltă mai era,/ Jidovii le-o arăta;/ De era moldovenească,/ Ei le zicea că-i grecească,/ Şi turcii aprinşi pe loc/ O despoia şi-i da foc,/ Dând averea creştinească/ În mâna cea jidovească" (6, p. 71). Tot în acea epocă, Alexandru Pelimon a publicat romanul *Catastrofa întâmplată boiarilor în muntele Găvanul, 1821* (Bucureşti, 1864), în care evocă şi el Eteria. Boierii români şi eteriştii greci sunt măcelăriţi de turci, chemaţi de personajul Şamur, un evreu cu „aer diabolic" (130, p. 274). În fine, vornicul Alecu Beldiman scria că în 1821, după victoria turcilor asupra eteriştilor greci, evreii din Iaşi s-au răzbunat pe aceştia din urmă: „Jidovii se răzvrătise, şi toţi răii ridicaţi,/ Părând că-s volintiri [greci] vre unii, îi tăiau nejudecaţi" (*Jalnica tragodie*, 1821).

469. Iată două proverbe germane privind calitatea hranei evreieşti: „Evreii beau apă din izvoare, grecii din canale şi romanii din bălţi", „[Mâncarea asta e atât de bună încât] poate să o mănânce un evreu bolnav" (3, p. 64). Încă din secolul al XII-lea, Maimonide explica dintr-o perspectivă strict igienică interdicţiile biblice de a mânca animalele cosiderate „murdare": „Toată hrana pe care *Tora* ne interzice să o mâncăm are efecte rele şi nesănătoase asupra organismului […] Principalul motiv pentru care *Legea* interzice carnea de porc rezultă din faptul că hrana sa şi obiceiurile sale sunt murdare şi dezgustătoare" (*Călăuza rătăciţilor*, 3, 48).

470. Mircea Eliade, *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1980 [*De Zalmoxis à Gengis-Khan*, Payot, Paris, 1970].

471. Sandu Mureşan, „Populaţia maghiară din Transilvania crede că românii sunt leneşi, mincinoşi, laşi şi murdari", *Naţional*, nr. 201, 11 februarie 1998, p. 1.

472. Israel Jacob Yuval, „Jews and Christians in the Middle Ages: Shared Myths, Common Language", în 540, pp. 88-107.

473. Doctorul Iuliu Barasch este autorul unui *Curs de higienă populară*, apărut la Colegiul Naţional Sf. Sava, Bucureşti, 1857.

474. M. Zborowski şi E. Herzog, *Life is with People. The Jewish Little-Town of Eastern Europe*, New York, 1952, p. 41; *cf.* 248, p. 162.

475. Ion Rotaru, „Evreii şi literatura română", *Sinteze* (supliment al ziarului *Deşteptarea*), nr. 20-22, 1998.

476. Simion Mehedinţi, *Creştinismul românesc*, ediţie îngrijită de Dora Mezdrea, Editura Anastasia, Bucureşti, 1995 (prima ediţie: la Editura Cugetarea, 1941).

477. „Aşaber, jidovul rătăcit", *Gazeta Teatrului Naţional*, nr. 8, 1836, pp. 59-61.

478. Alifa Saadya, „Convert or Desecrator? The Image of the Jew in the «Jephonias Episode» in Icons of the Dormition", în *Annual Report*, *1999*, The Vidal Sassoon International Center for the Study of Antisemitism, The Hebrew University of Jerusalem, 1999, pp. 23-26.

479. Nicolae Iorga, *Istoria industriilor la români*, Bucureşti, 1927.

480. Chiar şi arabii din Evul Mediu aveau un proverb similar: „Dacă un negru ar cădea din cer, el ar face-o ţinând ritmul" – cu alte cuvinte: „Chiar de-ar fi picat din cer, un negru rămâne tot un negru" (455, II, p. 51).

481. A. Cohen, *Talmudul*, Editura Hasefer, Bucureşti, 1999.

482. Ion Longin Popescu, „Mormântul Săpunului Evreiesc de la Târgovişte", *Curierul Românesc*, nr. 3, martie 1998, p. 15.

483. Aparent secundar, acest episod evanghelic a fost câteodată scos în evidenţă. La sfârşitul secolului al XV-lea, de exemplu, florentinul Benozzo Gozzoli – pictor renascentist care a reprezentat vizual tot Noul Testament pe peretele sudic al catedralei San Gimignano din Toscana – a aşezat imaginea Sfântului Apostol Petru tăind urechea păgânului Malhus în prim-planul frescei ce înfăţişa scena arestării lui Isus de către soldaţii romani. La fel a procedat şi pictorul florentin Fra Angelico, în prima jumătate a secolului al XV-lea, în fresca intitulată *Trădarea lui Cristos* (486, p. 212).

484. Zenon Kosidowski, *Povestirile evangheliştilor*, Editura Albatros, Bucureşti, 1983.

485. C. Rădulescu-Motru, *Scrieri politice*, ediţie îngrijită de Cristian Preda, Editura Nemira, Bucureşti, 1998.

486. Joseph Campbell, *The Power of Myth* (împreună cu Bill Moyers), Doubleday, New York, 1988.
487. Ion Lungu, *Şcoala Ardeleană. Mişcare ideologică naţională iluministă*, Editura Minerva, Bucureşti, 1978.
488. Liviu Rotman, *Şcoala israelito-română (1851-1914)*, Editura Hasefer, Bucureşti, 1999.
489. Constantin C. Giurescu, *Contribuţiuni la studiul originilor şi dezvoltării burgheziei române până la 1848*, Bucureşti, 1972.
490. Leon Volovici, „Jurnalul lui Mihail Sebastian şi «teroarea istoriei»", dialog consemnat de Gabriela Adameşteanu, în *Revista 22*, nr. 27, 8-14 iulie 1997, pp. 12-13.
491. Tudor Pamfile, *Sărbătorile la români. Studiu etnografic*, ediţie îngrijită şi introducere de Iordan Datcu, Editura Saeculum I.O., Bucureşti, 1997.
492. B. Fundoianu, *Poezii*, traducere de Virgil Teodorescu, Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1965.
493. Andrei Oişteanu, „«Evreul imaginar» în cultura românească. Legenda jidovului rătăcitor", *Euphorion*, nr. 4, 1998, pp. 8-10.
494. I. Ludo, „De ce n-au evreii talent", în *Adam*, nr. 90, Bucureşti, 1936; *cf.* 237, pp. 296-300.
495. Ion Ianoşi, *Opţiuni*, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1989.
496. András Kovács, *Antisemitic Prejudices in Contemporary Hungary*, The Hebrew University, The Vidal Sassoon International Center for the Study of Antisemitism, ACTA, nr. 16, Ierusalim, 1999.
497. *Cronograf. Tradus din greceşte de Pătraşco Danovici*, ediţie îngrijită de Gabriel Ştrempel, studiu introductiv de Paul Cernovodeanu, Editura Minerva, Bucureşti, 1998.
498. Şi Sfânta Vineri – o ipostază a Sfintei Marii în mitologia folclorică românească – are puterea de a orbi şi de a vindeca orbirea cu lacrimi scurse din ochii ei (9, p. 129; 19, I, pp. 197-205, şi II, pp. 221-225; 20, pp. 254 şi 388; 153).
499. Tinichigiii evrei nu se dădeau în lături să facă sau să repare acoperişurile bisericilor sau ale mănăstirilor creştine. Un document din 1840 vorbeşte despre „meşterii tinechegii, anume Leibu şi Marcu ovreii, ce sunt legaţi prin deosebit contract a înveli cu tinechea turnu bisericii Sf. Ilie" din Craiova (536, p. 236), iar un alt document spune că tinichigii

evrei refăceau în 1837 acoperişul mănăstirii Horezu (535, p. 47). „Toate acoperişurile caselor şi turlele bisericilor din Principate [Române] – scrie Iuliu Barasch în 1854 – sunt acoperite de către instalatorii [= tinichigiii] evrei, care nu se tem nici de greutăţile, nici de primejdiile adesea uimitoare ale stării lor" (125, p. 160). „Evreii erau singurii care aveau curajul să se caţere pe turlele înalte ale bisericilor – îşi aduce aminte şi Moses Gaster despre Bucureştiul din a doua jumătate a secolului al XIX-lea – şi să le acopere cu tablă." El îşi aminteşte că un tinichigiu evreu a căzut de pe turla bisericii Sf. Spiridon şi a murit; „acea biserică a fost închisă timp de şapte ani pentru ispăşirea păcatului" (261, p. 94). În primele decenii ale secolului XX, tinichigiul şi geamgiul evreu Korber (strămoşul germanistului Andrei Corbea-Hoişie, de la Universitatea din Iaşi) punea geamuri la ferestrele bisericilor din Câmpulung Moldovenesc (520, p. 113). „Eu într-o vară-am isprăvit/ O mănăstire şi un schit,/ Cu învelit şi cu vopsit!", spune Ştrul tinichigiul într-o fabulă publicată în 1907 de I.L. Caragiale. În acest timp, Şmul migăleşte „o iconiţă mititică" (336, III, p. 519). După cum se vede, meseriaşii evrei nu considerau că repararea bisericilor creştine sau fabricarea de obiecte bisericeşti ar intra în contradicţie cu propria lor confesiune. Meşteri evrei din Moldova, de pildă, au fabricat lumânări de ceară pentru biserici până la 1826, când mitropolitul Veniamin le-a interzis să mai practice această ocupaţie *(*193). De asemenea, unii artizani evrei făceau sfeşnice de alamă sau icoane pentru diverse biserici (535, p. 47). De exemplu, Haim Itscovici – tatăl pictorului paşoptist Barbu Iscovescu (Iehuda Itscovici) – a fost şi „zugrav de icoane", iar Kir Moise Şain – tatăl filologului Lazăr Şăineanu – a realizat principalele fresce de la biserica Sf. Spiridon din Bucureşti (858, p. 69).

500. Teodor T. Burada, *Opere*, vol. III (*Folclor şi etnografie*), Editura Muzicală, Bucureşti, 1978.
501. Mihail Kogălniceanu, *Tainele inimei. Scrieri literare şi istorice*, ediţie îngrijită de Dan Simonescu, Editura Albatros, Bucureşti, 1987.
502. George Voicu, „Paradigma conspiraţionistă (I-VIII)", *Sfera politicii*, nr. 70-79, 1999-2000. Vezi şi nota 608.

503. Willis Johnson, „The myth of Jewish male menses", *Journal of Medieval History*, Oxford, vol. 24, nr. 3, 1998, pp. 273-295.
504. Ion Coja, *Marele manipulator şi asasinarea lui Culianu, Ceauşescu, Iorga*, Editura Miracol, Bucureşti, 1999.
505. Mihai-Răzvan Ungureanu, „Sfârşitul unei instituţii – Hahambăşia (I)", în *Studia et Acta Historiae Iudaeorum Romaniae*, vol. II, Editura Hasefer, Bucureşti, 1997, pp. 68-107.
506. Radu Rosetti, „Un proces de sacrilegiu la 1836 în Moldova", în *Analele Academiei Române*, tom XXXI, Bucureşti, 1909.
507. Andrei Pippidi, „The Mirror and behind it. The Image of the Jew in the Romanian Society", în *SHVUT. Jewish Problems in Eastern Europe*, First International Conference on the History of the Jews in Romania, ed. Liviu Rotman, Tel Aviv, 1993.
508. *Cf.* revista *Realitatea evreiască*, nr. 109-110, 1-31 ianuarie 2000, p. 13.
509. Lion Feuchtwanger, *Balada spaniolă* (*Die Jüdin von Toledo*), Editura Univers, Bucureşti, 1973.
510. Marcel Aderca, *F. Aderca şi problema evreiască*, Editura Hasefer, Bucureşti, 1999.
511. I.-A. Candrea, Ovid. Densusianu, Th.D. Speranţia, *Graiul nostru. Texte din toate părţile locuite de români*, vol. II, Socec & Co, Bucureşti, 1908, p. 189 (legenda „Uvreulu şi criştinlu"). Mulţumesc lui Alex Drace-Francis, de la Universitatea din Londra, pentru semnalarea acestei legende, pe care a găsit-o comentată în arhiva lui Moses Gaster.
512. Emil Cioran, *Schimbarea la faţă a României*, Editura Vremea, Bucureşti, 1936.
513. Marta Petreu, *Un trecut deocheat sau „Schimbarea la faţă a României"*, Biblioteca Apostrof, Cluj-Napoca, 1999.
514. F. Aderca, *Personalitatea*, Editura Socec, Bucureşti, 1922.
515. Eugenio Garin (coordonator), *Omul Renaşterii*, traducere de Dragoş Cojocaru, Editura Polirom, Iaşi, 2000 (prima ediţie, *L'uomo del Rinascimento*, Laterza & Figli Spa, Roma-Bari, 1988).
516. Andrei Cornea, „Teologia antisemitismului", *Observator cultural*, nr. 4 şi 5, 2000.
517. Dr. Wilhelm Filderman, *Un avocat al etniei sale. Un avocat al cauzei naţionale a României. Articole, discursuri, memorii*

(1921-1948), vol. I şi II, ediţie îngrijită de Teodor Wexler şi Michaela Popov, Fundaţia Dr. W. Filderman, Bucureşti, 2000.

518. Rabbi Yitzchak Kasnett, *The World That Was: Hungary/Romania. A Study of the Life and Torah Consciousness of Jews in the cities and villages of Transylvania, The Carpathian Mountains and Budapest*, The Living Memorial, The Hebrew Academy of Cleveland, 1999.
519. Andrei Oişteanu, *Cosmos vs. Chaos. Myth and Magic in Romanian Traditional Culture. A Comparative Approach*, The Romanian Cultural Foundation Publishing House, Bucureşti, 1999.
520. Miriam Korber-Bercovici, *Jurnal de ghetou (Djurin, Transnistria, 1941-1943),* Editura Kriterion, Bucureşti, 1995.
521. A.C. Cuza, *Jidanii în război*, Editura Steaua, 1923.
522. Wilhelm Filderman, *Adevărul asupra problemei evreieşti din România*, Bucureşti, 1925; republicat în 517, I, pp. 23-107.
523. Manfred Raifer, „Die ältesten Judensiedlungenim Kimpulunger Bezirk", în vol. *Ausgewählte historische Schriften*, Cernăuţi, 1938, p. 109.
524. Dan Simonescu, *Studii şi materiale de istorie medie*, Editura Academiei, Bucureşti, 1959, vol. III, p. 65.
525. Tudor Arghezi, *Scrieri*, vol. 27, Editura Minerva, Bucureşti, 1975.
526. B. Fundoianu, *Iudaism şi elenism*, ediţie îngrijită de Leon Volovici şi Remus Zăstroiu, Editura Hasefer, Bucureşti, 1999.
527. Al. Papiu Ilarian, *Tesaur de monumente istorice pentru România*, Bucureşti, 1862, vol. I, p. 13.
528. Geoffrey Chaucer, *Povestiri din Canterbury*, Editura Polirom, Iaşi, 1998.
529. B. Fundoianu, *Imagini şi cărţi*, Editura Minerva, Bucureşti, 1980.
530. Béatrice Philippe, *Les Juifs à Paris à la Belle Époque*, Albin Michel, Paris, 1992.
531. Teşu Solomovici, „Israelieni după actul de identitate, evrei după religie, români în suflet", *Cotidianul*, 12 aprilie 2000, p. 10.
532. Dumitru Murăraşu, *Naţionalismul lui Eminescu*, Editura Pacifica, Bucureşti, 1994 (prima ediţie, 1932).
533. Mihail Canianu, *Studii şi culegeri de folclor românesc*, ediţie îngrijită de Al. Dobre şi Mihail M. Robea, Editura Minerva,

Bucureşti, 1999.

534. Elijahu Feldman, *Jewish Artisans in Moldavia*, Ierusalim, 1982.

535. *Izvoare şi mărturii referitoare la evreii din România*, volum întocmit de Ladislau Gyémánt şi Lya Benjamin, Editura Hasefer, Bucureşti, 1999, vol. III, partea I.

536. *Izvoare şi mărturii referitoare la evreii din România*, volum întocmit de Ladislau Gyémánt şi Lya Benjamin, Editura Hasefer, Bucureşti, 1999, vol. III, partea a II-a.

537. Arnold Schwefelberg, *Amintirile unui intelectual evreu din Romania*, ediţie, prefaţă şi note de Leon Volovici, Editura Hasefer, Bucureşti, 1999.

538. O idee similară apare în apelul (semnat de B.J. Popper) adresat bucureştenilor pentru sprijinirea Revoluţiei din 1848: „[Români,] nu vă îndoiţi de o naţie [cea evreiască] al cărei caracter s-a întărit prin starea de umilinţă în care a gemut atâtea secole" (536, p. 506).

539. Marie-France Rouart, *Le Mythe du Juif Errant dans l'Europe du XIX^e^ siècle*, José Corti, Paris, 1988.

540. Robert S. Wistrich (ed.), *Demonizing the Other. Antisemitism, Racism, and Xenophobia*, Harwood Academic Publishers, Amsterdam, 1999.

541. Ben-Ami Shillony, „The Flourishing Demon: Japan in the Role of the Jews?", în 540, pp. 293-309.

542. Yisrael Gutman, „The Popular Image of the Jew in Modern Poland", în 540, pp. 256-265.

543. Jacques de Voragine, *Legenda de aur [Legenda Aurea]*, vol. I, traducere, îngrijire şi prefaţă de Livia Titieni, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1998.

544. Ziva Amishai-Maisels, „The Demonization of the «Other» in the Visual Arts", în 540, pp. 44-72.

545. George Voicu, „Teme antisemite în discursul public" (I-VIII), *Sfera politicii*, nr. 80-87, 2000-2001. În timpul redactării acestei cărţi a apărut volumul lui George Voicu *Teme antisemite în discursul public*, Editura Ars Docendi, Bucureşti, 2000.

546. Sal. Segall, *Din folclorul poporului evreu*, studiu introductiv şi ediţie îngrijită de Al. Dobre, Editura Minerva, Bucureşti, 2000.

547. Informaţii culese pe teren de o masterandă a mea, Cristina Toma, căreia îi mulţumesc.
548. Honoré de Balzac, *Opere*, vol. VII, Editura pentru Literatură Universală, Bucureşti, 1961.
549. Romulus Vulcănescu, *Dicţionar de etnologie*, Editura Albatros, Bucureşti, 1979.
550. Bruce Lincoln, *Theorizing Myth. Narrative, Ideology, and Scholarship*, The University of Chicago Press, Chicago – Londra, 1999.
551. Ion Slavici, *Die Rumänen in Ungarn, Siebenburgen und der Bukowina*, Karl Prochaska, Viena, 1881.
552. Vintilă Mihăilescu, „Imagini ale celuilalt. O perspectivă antropologică", în vol. Irina Culic, István Horváth, Cristian Stan (coord.), *Reflecţii asupra diferenţei*, Editura Limes, Cluj-Napoca, 1999, pp. 105-116.
553. *The Tragedy of Romanian Jewry*, ed. Randolph L. Braham, Columbia University Press, New York, 1994.
554. S. Stanciu, Lya Benjamin *et alii* (ed.), *Martiriul evreilor din România, 1940-1944. Documente şi mărturii*, Editura Hasefer, Bucureşti, 1991.
555. *Documents Concerning the Fate of Romanian Jewry During the Holocaust*, selecţie şi editare Jean Ancel, 12 volume, The Beate Klarsfeld Foundation, New York, 1986.
556. M. Pelin (ed.), *Sionişti sub anchetă: A.L. Zissu*, Edart-FFP, Bucureşti, 1993.
557. Victor Neumann, *Istoria evreilor din Banat. O mărturie a multi- şi interculturalităţii Europei central-europene*, Editura Atlas, Bucureşti, 1999.
558. Josef Kaufman, *Cronica comunităţilor israelite din judeţul Neamţ*, vol. I-II, Piatra-Neamţ, 1928-1929.
559. Pincu Pascal, „Toponime şi legende din judeţul Neamţ", în *Anuarul Grupului şcolar „Gh. Cartianu"*, nr. IV, Piatra-Neamţ, 2000, pp. 172-180.
560. Dr. George Montandon, *Comment reconnaître et expliquer le Juif?, avec dix clichés hors texte, suivi d'un portrait moral du Juif*, Nouvelles Éditions Françaises, Paris, 1940.
561. Dimitrie Cantemir, *Sistemul sau întocmirea religiei muhammedane*, ediţie îngrijită de Virgil Cândea, Editura Academiei, Bucureşti, 1987.

562. Wilhelm Schwarzfeld, „Despre lepădarea vechiului port”, în *Analele Societăţii istorice „Iuliu Barasch”*, an III, Bucureşti, 1889, pp. 159-160.
563. Alev Lytle Croutier, *Harem. The World Behind the Veil*, Abbeville Press, New York, 1989.
564. *Miracle de Saint Nicolas et du Juif*, Wright, Early Mysteries, Londra, 1939.
565. Ernst Jünger, *Jurnale pariziene* [*Das Erste und Zweite Pariser Tagebuch*], traducere şi prefaţă de Viorica Nişcov, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997.
566. Jan Neruda, *De la Praga, la Paris şi Ierusalim. Tablouri din străinătate*, ediţie îngrijită de Heliana Ianculescu, Editura Minerva, Bucureşti, 2000.
567. Moshe Carmilly-Weinberger, „The Jewish Reform Movement in Transilvania and Banat: rabbi Aaron Chorin”, în *Studia Judaica*, Universitatea „Babeş-Bolyai”, vol. V, ed. Ladislau Gyémánt, Editura Sincron, Cluj-Napoca, 1996, pp. 13-60.
568. Referitor la caracterul speculativ al minţii evreului, iată o anecdotă evreiască culeasă în Maramureş: „După luni de negociere cu autorităţile, unui talmudist din Odessa i s-a permis să viziteze Moscova. S-a urcat în tren şi a găsit un loc liber. La următoarea oprire, în tren s-a suit un tânăr care s-a aşezat lângă el. Nu arată a ţăran şi, dacă nu este ţăran, probabil că e din acest district. Dacă este aşa, atunci trebuie să fie evreu, pentru că acesta este un district evreiesc. Pe de altă parte, dacă este evreu, unde s-ar putea duce? Eu sunt singurul evreu din districtul nostru care are permisiunea să călătorească la Moscova. Hm? Dar chiar lângă Moscova este un mic sat, Samvet, şi evreii nu au nevoie de permisiune specială pentru a merge acolo. Dar de ce s-ar duce la Samvet? Se duce probabil să viziteze o familie evreiască de acolo – dar câte familii evreieşti sunt în Samvet? Numai două – Bernstein şi Steinberg. Bernstein e o familie groaznică; un tânăr drăguţ ca el trebuie să meargă la familia Steinberg. Dar de ce se duce? Familia Steinberg are numai fete şi probabil este soţul uneia dintre ele. Şi dacă este, cu care dintre fete este căsătorit? Se spune că Sara s-a căsătorit cu un avocat drăguţ din Budapesta şi Esther cu un om de afaceri din Jitomir, aşa că trebuie să fie soţul Sarei. Asta înseamnă că numele lui este Alexander Cohen, dacă nu greşesc. Dar dacă

vine de la Budapesta, cu antisemitismul de acolo, trebuie să-şi fi schimbat numele. Care este echivalentul unguresc pentru Cohen? Kovacs. Dar dacă i-au permis să-şi schimbe numele, trebuie să aibă un statut special. Care ar putea fi acesta? Un doctorat la Universitate. În acest moment, învăţatul talmudist se întoarse către tânăr şi-i spuse: «Ce mai faceţi, dr. Kovacs?» «Foarte bine, mulţumesc domnule», răspunse pasagerul surprins. «Dar cum se face că îmi cunoaşteţi numele?» «Oh – răspunse talmudistul –, era evident»". Din volumul *A Treasury of Jewish Folklore. The Stories, Traditions, Legends, Humor, Wisdom and Folk Songs of the Jewish People*, ed. Nathan Ausubel, Crown Publishers, New York, 1964, p. 7.

569. Norman Manea, „Note la o dezbatere", *Revista 22*, nr. 35, 1999, pp. 9-10.

570. Marilyn Nissenson şi Susan Jonas, *Snake Charm*, Harry N. Abrams, Inc., New York, 1995, p. 77.

571. Shulamit Volkov, „Exploring the Other: The Enlightenment's Search for the Boundaries of Humanity", în 540, pp. 148-167.

572. Gheorghe Brătescu, *Către sănătate perfectă. O istorie a utopismului medical*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1999.

573. Negustorii de vin şi de alte băuturi alcoolice (adesea evrei) se foloseau de degustători, care certificau faptul că producătorul posedă băuturi de calitate ce nu se vor strica (vezi germ. şi idiş *[Ge]schmack* = „gust", *Schmecken* = „a gusta", *Schmecker* = „degustător"). Câteodată, aceşti degustători erau plătiţi în taină de producătorii de băuturi, pentru a-i înşela pe cumpărători. Din limba idiş – susţinea Lazăr Şăineanu în 1896 –, termenul *şmac* a pătruns în limba română cu sensul de „iz, gust rău al băuturii", iar cel de *şmecher*, cu sensul de „şiret, şarlatan" (295).

574. Willy Pragher, *Bukarest. Stadt der gegensätze*, Wiking Verlag, Berlin, 1941, p. 115.

575. Maria Todorova, *Imagining the Balkans*, Oxford University Press, New York – Oxford, 1997 (ediţia română: *Balcanii şi balcanismul*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2000).

576. Radu Ştefan Vergatti, „Dinamica demografică şi aspecte socio-profesionale ale obştii evreieşti din Bucureşti (1810-1939)", *Revista de Istorie Socială*, vol. II-III (1997-1998), Romanian Cultural Foundation, Iaşi, 1999, pp. 165-235.

577. Printr-un hrisov din 1785, domnitorul Moldovei Alexandru Mavrocordat a hotărât ca, „de astăzi înainte, nicidecum moldovan ţigancă să nu ia, nici ţiganul moldovancă, ci acest fealiu de însoţire şi cununie să fie de istov cu hotărâre oprite"; *cf. Rromathan. Studii despre rromi*, vol. I, nr. 2, Bucureşti, 1997, p. 115.

578. Simeon Fl. Marian, *Mitologie românească*, ediţie îngrijită de Antoaneta Olteanu, Editura Paideia, Bucureşti, 2000.

579. Antoaneta Olteanu, *Şcoala de solomonie. Divinaţie şi vrăjitorie în context comparat*, Editura Paideia, Bucureşti, 1999.

580. Andrei Oişteanu, „The Image of the Jew in Romanian Traditional Culture. From Deicide to Infanticide", în vol. *The Jews in the Romanian History. Papers from the International Symposium*, Bucureşti, 30 septembrie – 4 octombrie 1996, ed. Ion Stanciu, Silex Publishing House, Bucureşti, pp. 70-78.

581. În mod tradiţional, în Europa Centrală şi de Est, cei acuzaţi de astfel de acte abominabile erau ţiganii. La sfârşitul secolului al XVIII-lea (1782), în Ungaria, două sute de ţigani au fost spânzuraţi, fiind incriminaţi ca ar fi furat şi mâncat copii, scria Mihail Kogălniceanu prin 1836, în „Schiţă asupra istoriei, moravurilor şi limbii ţiganilor"; *cf. Rromathan. Studii despre rromi*, vol. I, nr. 2, Bucureşti, 1997, p. 140.

582. Bernard Wasserstein, *Dispariţia diasporei. Evreii din Europa începând cu 1945* [*Vanishing Diaspora. The Jews in Europe since 1945*], Editura Polirom, Iaşi, 2000.

583. Leon Volovici, „Antisemitismul şi «sindromul postcomunist»", interviu realizat de Andrei Oişteanu, *Revista 22*, nr. 1, 4-8 ianuarie 2001, pp. 10-12.

584. Carol Iancu, *La Shoah en Roumanie. Les Juifs sous le régime d'Antonescu (1940-1944). Documents diplomatiques français inédits*, ediţia a II-a adăugită, Université Paul Valéry, Montpellier, 2000.

585. Şama Salzberger, *Adevăruri despre Talmud şi Judaism. Documente şi lămuriri*, Bucureşti, 1938 (prima ediţie, 1923).

586. Nicolae C. Paulescu, *Fiziologia filozofică. Talmudul, Cahalul, Franc-Masoneria* [*Physiologie philosophique*, Paris, 1914], Bucureşti, 1913.

587. Simeon Fl. Marian, *Vrăji, farmece şi desfaceri*, Editura Coresi, Bucureşti, 1996 (prima ediţie, 1893).

588. E.M. Cioran, *Cahiers (1957-1972)* [*Caiete*, vol. I-III, Editura Humanitas, Bucureşti, 1999-2000], Gallimard, Paris, 1997, p. 254; vezi şi 513, p. 243, precum şi Ion Vartic, „«Evreul» Cioran", *Revista 22*, nr. 36, 5-11 septembrie 2000, p. 15.

589. Gérard Silvain, *Images et traditions Juives. Un millier de cartes postales (1897-1917) pour servir à l'histoire de la Diaspora*, prefaţă de Alain Poher, Celiv, Paris, 1997.

590. Vezi Andrei Oişteanu, „Imagologie etnică", *Dilema*, nr. 369, 2000, p. 7; şi Septimiu Chelcea, „Stereotipurile – marcatori ai identităţii naţionale", *Dilema*, nr. 396, 2000, p. 6.

591. Victor Neumann, *Tentaţia lui homo-europaeus. Geneza spiritului modern în Europa Centrală şi de Sud-Est*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1991 [ediţia în engleză: *The Temptation of Homo Europaeus*, Columbia University Press, New York, 1993].

592. *Cântece şi jocuri de copii*, ediţie îngrijită de Gh.I. Neagu, Editura Minerva, Bucureşti, 1982.

593. Béla Bartók, *Melodien der Rumänischen Colinde* (*Weinachtslieder*), Musica, Budapesta, 1968.

594. Vasile Conta, *Opere complete*, Bucureşti, 1914.

595. Simeon Fl. Marian, *Înmormântarea la români. Studiu etnografic*, Academia Română, Bucureşti, 1892.

596. Ioana Popescu, „The Shadow, the Trace, the Measure and the Photograph", în revista de antropologie *Martor*, Bucureşti, nr. 4, 1999, pp. 161-172.

597. Ştefan Postelnicu, „Antisemitismul şi teologia ortodoxă românească", *Contemporanul – ideea europeană*, nr. 37, 28 septembrie 2000, p. 14.

598. Yirmiyahu Yovel, *Hegel, Nietzsche şi evreii. O enigmă întunecată*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2000.

599. Elie Wiesel, *The Jews of Silence*, New York, 1966.

600. În această privinţă, între ţările Europei Est-Centrale şi cele islamice din Orientul Apropiat există un fel de similitudine şi de sincronism. După campania antievreiască (cuprinzând acuzaţii de infanticid ritual) din ţările comuniste ale Europei, din perioada 1945-1963, s-a desfăşurat o campanie asemănătoare în ţările arabe: Egipt (1967, 1971, 1973, 1978), Liban (1971), Irak (1971) etc. Similar şi sincron cu România, în Egipt s-au declanşat, în perioada 1993-1996, acuzaţii de presă cum că evreii din Egipt şi cei din Israel complotează

pentru a-i infesta pe egipteni cu SIDA şi alte „boli grave", că în Israel se folosesc organe pentru grefe prelevate de la prizonierii de război egipteni, că doctorii evrei din Egipt le conving pe femeile arabe să avorteze pentru a diminua creşterea demografică a ţării etc. (601, pp. 314-315). De curând, în ziarul guvernamental din Arabia Saudită *Al-Riyadh* (nr. 354, 13 martie 2002) se susţinea ideea că în zilele noastre evreii folosesc sânge de adolescenţi pentru prăjiturile de Purim. Evident, sângele uman folosit trebuie să aparţină unui tânăr neevreu (creştin sau islamic).

601. Rivka Yadlin, „Anti-Jewish Imagery in the Contemporary Arab-Muslim World", în 540, pp. 309-322.

602. Nichifor Crainic, *Ortodoxie şi etnocraţie* [prima ediţie, 1938], cu o Anexă: *Programul Statului Etnocratic* [1937], ediţie îngrijită de Constantin Schifirneţ, Editura Albatros, Bucureşti, 1997.

603. *Parlamentari evrei în forul legislativ al României (1919-1940). Documente*, volum editat de Ion Şerbănescu şi colectiv, Editura Hasefer, Bucureşti, 1998.

604. Leon Volovici, „Polonii şi Ţara Leşească în literatura română", în *Anuar de Lingvistică şi Istorie Literară*, tom XXVIII, B, 1981-1982, Universitatea „Al.I. Cuza", Iaşi, 1982, pp. 57-64.

605. Pentru „mândria leşilor", ca stereotip etnopsihologic cu conotaţii negative în cultura română („semeţie", „trufie", „pohvală" etc.), vezi lucrările lui Leon Volovici (604, p. 60) şi Dan Horia Mazilu (383, p. 157).

606. Andrei Oişteanu, „Imaginea străinului în cultura tradiţională românească", *Revista 22*, nr. 23, 8-14 iunie 1999, pp. 12-13; şi Andrei Oişteanu, „Străinul stereotip. Legende de imagologie etnică", *Dilema*, nr. 467, 22-28 februarie 2002, p. 7.

607. Este imaginea predilectă a evreului în Europa secolului al XIX-lea. „Evreul este temperamental antiproducător, nici agricultor, nici industriaş, nici măcar cu adevărat comerciant", scria socialistul francez Pierre Proudhon. „El este un intermediar, întotdeauna fraudulos şi parazit, care, în afaceri ca şi în filozofie, operează prin potriveală, prin contrafacere, prin samsarlâc. […] În economie, întreaga sa politică e negativă; el este principiul răului, Satana, Ahriman, încarnat în rasa Sem" (455, III, p. 370).

608. George Voicu, *Zeii cei răi. Cultura conspiraţiei în România postcomunistă*, Editura Polirom, Iaşi, 2000.
609. Radu Theodoru, *România ca o pradă*, Editura Alma, Bucureşti, 1997.
610. Irina Nicolau, *Haide, bre! Incursiune subiectivă în lumea aromânilor*, Editura Ars Docendi, Bucureşti, 2000.
611. Carol Iancu, *Evreii din România (1919-1938). De la emancipare la marginalizare*, traducere de Ţicu Goldstein, Editura Hasefer, Bucureşti, 2000.
612. *O istorie a evreilor din România în date*, volum îngrijit de Hary Kuller, vol. I şi II, Editura Hasefer, Bucureşti, 2000.
613. John Felstiner, „«All Poets are Yids». The Voice of the «Other» in Paul Celan", în 540, pp. 244-256.
614. În 1867, vreo 15 evrei săraci (bărbaţi şi femei) au fost arestaţi la Iaşi sub acuzaţia de vagabondaj. După ce au fost transportaţi la Galaţi sub escortă, soldaţii români i-au aruncat în apele Dunării din ordinul superiorilor. Un evreu s-a înecat, altul a înnebunit. Ceilalţi au fost salvaţi de către soldaţii turci. Aflat în Germania, Adolphe Stern a relatat acest „episod zguduitor", după cum l-au descris „ziarele din Lipsca" (754, p. 56). Acest tip de eveniment nu pare accidental în zonă. N.V. Gogol a descris un episod similar în romanul istoric *Taras Bulba* (1835): „Jidani afurisiţi! La Nipru cu ei, cazaci dumneavoastră! Să-i înecăm pe toţi spurcaţii ăştia! […] Cazacii îi înşfăcară şi-i aruncară în valuri. Strigăte jalnice umpleau văzduhul, dar neînduplecaţi, zaporojenii râdeau…" (660, p. 74). Prin 1900, prim-ministrul României, Petre P. Carp, declara următoarele în Camera Deputaţilor: „Nu mai trăim într-o epocă în care să-i putem arunca pe evrei în apă" (589, p. 331). Politicianul român se înşela amarnic. În octombrie-noiembrie 1941, când evreii din Basarabia şi Bucovina au fost transportaţi cu plutele peste Nistru, soldaţii români se distrau aruncându-i în apele reci ale râului: „Hohotele de plâns ale celor azvârliţi de către soldaţii însoţitori îmi sună puternic în urechi şi acum", îşi aduc aminte supravieţuitori deportaţi în Transnistria. Evreii din alt convoi „au fost siliţi să intre în apele Nistrului şi circa jumătate din cei porniţi la drum, câteva sute, au fost împuşcaţi în apă". Sau: „În noaptea întunecoasă se auzeau

glasurile şi strigătele de disperare ale celor aruncaţi în apă […] Mulţi au murit înecaţi" (693, II, pp. 254 şi 290).

615. Cătălin Turliuc, „Procesul locuitorilor din Darabani (1878)", în 617, p. 165.

616. Eugen Glück, „Contribuţii privind istoria antisemitismului din Transilvania", în 617, p. 136.

617. *Studia et Acta Historiae Iudaeorum Romaniae*, vol. V, Editura Hasefer, Bucureşti, 2000.

618. „Erau timpuri când ni se reproşa vânzarea alcoolului şi cămătăria", declara deputatul evreu Mayer Ebner, în 1926, de la tribuna Parlamentului României. „Aceste timpuri au trecut şi în România. Azi sunt mai mulţi cârciumari creştini decât evrei" (603, p. 103). Într-adevăr, conform statisticilor din 1924-1925, doar 22% din totalul cârciumarilor din România Mare erau evrei. Ceilalţi erau români (60%) şi de alte naţionalităţi (18%). În plus, majoritatea cârciumarilor evrei se găseau în târgurile şi oraşele în care evreii trăiau în mase compacte (611, p. 67; 619, p. 121).

619. I. Ludo, *În jurul unei obsesii*, Adam, Bucureşti, 1936.

620. Dr. M. Roth, „Memoriu asupra cauzei mortalităţilor", în *Anuar pentru israeliţi*, IV, 1881.

621. Ronald Modras, *The Catholic Church and Antisemitism: Poland, 1933-1939*, Harwood Academic Publishers, 1994.

622. Corneliu Zelea Codreanu, *Scrisori studenţeşti din închisoare*, 9 octombrie 1923 – 30 martie 1924, Iaşi, 1925.

623. William Korey, *Russian Antisemitism, Pamyat, and the Demonology of Zionism*, Harwood Academic Publishers, 1995.

624. Andrei Oişteanu, „Utopografia insulei în imaginarul colectiv românesc", în volumul *Insula. Despre izolare şi limite în spaţiul imaginar*, volum coordonat de Lucian Boia, Anca Oroveanu şi Simona Corlan-Ioan, Centrul de Istorie a Imaginarului şi Colegiul Noua Europă, Bucureşti, 1999, pp. 57-92.

625. Într-adevăr, pentru români, neamţul este „cârnăţar", italianul este „broscar", grecul este „măslinar" sau „plăcintar" (773) etc., iar pentru străini românul este „mămăligar".

626. Apropo de apelativul injurios „jidan împuţit", sunt în posesia unui document semnificativ: sentinţa într-un dosar penal oarecare, nr. 16395/2000, dată în şedinţa publică din 15

noiembrie 2000 la Judecătoria din Timişoara. Îi mulţumesc publicistului Boris Marian Mehr pentru procurarea acestui document aparent minor. Iată pe scurt despre ce este vorba. În cadrul unei dispute mai ample, românul Gh.Z. l-a insultat repetat şi în public pe evreul R.C., numindu-l „jidan împuţit". R.C. (partea vătămată) l-a dat în judecată pe Gh.Z. (inculpatul), în baza art. 205 din Codul Penal. Conform acestui articol, „atingerea adusă onoarei ori reputaţiei unei persoane prin cuvinte, prin gesturi sau prin orice alte mijloace, ori prin expunerea la batjocură" se consideră „infracţiunea de insultă" şi se „pedepseşte cu închisoare de la o lună la doi ani sau cu amendă". „Aceeaşi pedeapsă se aplică şi în cazul când se atribuie unei persoane un defect, boală sau infirmitate care, chiar reale de-ar fi, nu ar trebui relevate." Inculpatul Gh.Z. şi-a recunoscut vina. La rândul lor, martorii au confirmat producerea faptelor incriminate. Instanţa însăşi a stabilit că „între părţi au avut loc unele certuri, ocazie cu care inculpatul a folosit la adresa părţii vătămate apelativul «jidan împuţit», aducându-i şi alte injurii", cum este consemnat în documentul menţionat. În timpul procesului, avocatul apărării a susţinut că expresia folosită de clientul său „nu are caracter jignitor". În urma deliberării, Gh.Z. a fost achitat pentru acuzaţia de insultă, pe motiv că „fapta inculpatului nu prezintă gradul de pericol social al unei infracţiuni". Este şi acesta un fapt care vorbeşte despre „imaginea evreului în cultura română".

627. *Călători străini despre Ţările Române*, volum îngrijit de Maria Holban *et alii*, vol. VII, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981.

628. Sensul de „şcoală" al sinagogii provine de la denumirea ei ebraică, *Bet-Hamidraş* = „Casă de învăţătură a celor sfinte".

629. *Zalmoxis. Revistă de studii religioase. Volumele I-III (1938-1942). Publicată sub direcţia lui Mircea Eliade*, ediţie îngrijită de Eugen Ciurtin, traducere de Eugen Ciurtin, Mihaela Timuş şi Andrei Timotin, Editura Polirom, Iaşi, 2000.

630. În Antichitatea greco-romană, Pentapolis era o regiune în Cirenaica (pe teritoriul actual al Libiei), compusă din cinci oraşe, cu o populaţie extrem de amestecată din punct de vedere confesional şi etnic (greci, evrei, romani etc.).

631. Marilyn Nissen şi Susan Jonas, *Snake Charm*, Harry N. Abrams Incorporated Publishers, New York, 1955, p. 77.

632. Hillel Levine, *Economic Origins of Antisemitism: Poland and its Jews in the Early Modern Period*, New Haven, Yale, 1991.

633. Carol Bines, *Din istoria imigrărilor în Israel (1882-1995)*, Editura Hasefer, Bucureşti, 1998. Originar din Bucureşti, Carol Bines a fost în anii ’70 director adjunct al secţiei de demografie din cadrul Biroului Central de Statistică din Ierusalim. În această calitate, el a efectuat studii sociologice şi a elaborat lucrări referitoare la evoluţia populaţiei din Israel.

634. Traian Romanescu, *Marea conspiraţie evreiască*, Editura Logos, Bucureşti, 1997. Ample fragmente din această carte au fost publicate în *România Mare*, nr. 374, 12 septembrie 1997. Sunt câteva indicii că autorul real al acestei cărţi ar fi Radu Theodoru; *cf.* 545, VI, p. 48.

635. Ernest Renan, *Le Judaïsme comme race et comme religion*, Paris, 1883, p. 25.

636. În 1762, într-o *Apologie pentru naţiunea evreiască*, filozoful evreu Isaac de Pinto (originar din Portugalia şi trăitor în Olanda) a luat poziţie împotriva defăimărilor lui Voltaire, susţinând că evreii sefarzi (spre deosebire de cei aşkenazi) sunt cultivaţi şi iluminaţi (612, I, p. 69).

637. Călin L. Cernăianu, *Recurs Eminescu. Suprimarea gazetarului*, Editura Semnele Timpului, Bucureşti, 2000.

638. Ion Rotaru, „Regret din tot sufletul nenorocita întâmplare”, *Dialoguri polemice*, nr. 1, 19 februarie 2001, supliment al news-letterului on-line *Bună dimineaţa, Israel!*, ed. Uly Friedberg-Vălureanu, Haifa, http://www.alpas.net/uli.

639. *Cuvinte scumpe. Taclale, povestiri şi legende româneşti*, culese de Dumitru Furtună, Academia Română, Socec & Co, Bucureşti, 1914.

640. Petr Vašíek, „The Leopold Hilsner Affair of 1899 and Its Echoes in the Czech Republic and Austria 1999-2000”, în SICSA, *Annual Report 2000*, The Vidal Sassoon International Center for the Study of Antisemitism, The Hebrew University of Jerusalem, 2000.

641. De fapt, antisemiţii au speculat nu numai teoria „uniformităţii antropologice a evreilor”, ci şi pe cea a „diversităţii tipurilor evreieşti”. Iată-l, de exemplu, pe Corneliu Vadim Tudor

dezlănţuit pe această temă: „Eu, unul, n-am fost, nu sunt şi nu voi putea fi niciodată antisemit. Ar însemna să neg sau să ard Biblia. Dar Poporul Cărţii e una – iar hoardele de aventurieri şi escroci internaţionali care îţi scot astăzi ochii în numele Regilor David şi Solomon sunt alta. Nu cred că a rămas mare lucru din Poporul Bibliei, din acei păstori admirabili, care i-au dat adăpost, în iesle, Născătoarei Mântuitorului. Am tot mai mult convingerea că evreii care au mişunat pe Planetă de 1000 de ani încoace sunt khazarii – populaţie turcică, trecută la religia mozaică. Altfel nu se poate explica varietatea extraordinară a tipologiilor evreieşti existente în lume, printre care şi foarte ciudaţii dolicocefali roşcaţi şi cu pistrui, aşa cum e însuşi Sörös, rasă care, în mod sigur, nu se regăseşte în nordul Africii sau în Spania sefarzilor (unde predomină tipul brahicefal brunet), ci provine din marea masă turcomană” (*România Mare*, nr. 477, 3 septembrie 1999; *cf*. 545, VIII, p. 84).

642. Simon Epstein, „When the Demon Itself Complains of Being Demonized”, în 540, pp. 236-243.

643. Ion Faiter, *Trecător prin târguri şi iarmaroace*, Editura Sport-Turism, Bucureşti, 1982.

644. Ioan Petru Culianu, *Păcatul împotriva spiritului. Scrieri politice*, Editura Nemira, Bucureşti, 1999 (ediţia a II-a adăugită, Editura Polirom, Iaşi, 2005).

645. Germanul *Fiaker* şi românul *fiacru* vin din francezul *fiacre* („birjă”). La rândul său, termenul *fiacre* vine de la faptul că o companie de birje din vechiul Paris avea ca simbol pe Saint-Fiacre, un călugăr ascet din secolul al VII-lea. În spaţiul românesc, termenul *fiacru* fusese folosit deja de Constantin Negruzzi în 1829, în prima sa nuvelă, *Zoe*: „un fiacru ce trecea ca săgeata” pe uliţele Iaşilor (130, p. 213).

646. „Căciula sa originală, de blană de samur, cu care se înfăţişa [bancherul Ascher, sâmbăta] la sinagogă, costa mai bine de o sută de galbeni”; *cf.* romanul lui Al. Pelimon *Jidovul cămătar*, cca 1860 (130, p. 274). Unii scriitori au asociat presupusele caracteristici intelectuale şi etice ale evreului cu cele ale animalului din blana căruia îi era confecţionată căciula: „În Bucovina mai puteţi vedea evrei purtând blană de vulpe la pălării”, spune un personaj dintr-un roman cu subiect românesc scris în 1939-1940 de prozatoarea britanică Olivia

Manning. „Aşa li s-a ordonat cu sute de ani în urmă, pentru a arăta că sunt la fel de vicleni ca o vulpe. Astăzi se amuză şi încă o poartă. E adevărat că sunt inteligenţi, dar se ţin deoparte; nu fac nici un rău nimănui" (789, p.122). Şi publicistul F. Brunea-Fox a recurs la această asociere, într-un reportaj din Sighetul anului 1928, scriind despre *stramlăh* (căciula rituală) din blană de vulpe purtată de sabat de evreii din Maramureş: „Şi să mai spui că vulpea e şireată! Da, mai şireată decât toate naţiile, decât un franţuz, un neamţ, un englez, un belgian! Dar nu mai şireată decât un evreu! Decât cel mai umil evreu din Sighet, care o poartă [pe cap] în ziua cucernică, tot în 13 colţuri" (791, p. 68).

647. În majoritatea cazurilor (oricum, în toate cazurile prezentate) de cupluri mixte în literatură, fata este evreică, iar băiatul neevreu; ceea ce poate sugera modul cum se alcătuiau de regulă cuplurile mixte în realitate.

648. Al. Ciorănescu, „Întrebări şi răspunsuri", în *Cercetări literare*, vol. I, Bucureşti, 1934, p. 70.

649. Cilibi Moise, *Vestitul în Ţara Românească. Practica şi apropourile*, ediţie îngrijită şi postfaţă de Ţicu Goldstein, Editura Hasefer, Bucureşti, 2000.

650. Ronetti Roman, *Manasse şi alte scrieri*, ediţie îngrijită şi prefaţă de Constantin Măciucă, Editura Hasefer, Bucureşti, 1996.

651. În Moldova şi Bucovina, hanurile aşezate la drumul mare, în afara localităţilor, se numeau *rateş* (la Vlahuţă, Hogaş şi Sadoveanu), *ratoş* (la Creangă, Ibrăileanu) sau *ratuş* (la N. Gane, E. Gregorovitza). Lazăr Şăineanu credea că acest cuvânt vine prin ruteană (*ratuş*), din germanul *Rathaus* (295).

652. *Firea românilor*, volum coordonat de Daniel Barbu, Editura Nemira, Bucureşti, 2000.

653. Aurel C. Popovici, *Naţionalism sau democraţie. O critică a civilizaţiunii moderne* (1910), ediţie îngrijită de Constantin Schifirneţ, Editura Albatros, Bucureşti, 1997. Vezi şi studiul lui Cristian Preda *Poporul meu. Călători străini şi naţionalism românesc*, la 652, pp. 157-177.

654. În prima jumătate a secolului al XVI-lea, Anton Verancsics afirma că „oamenii [din Ţara Românească] sunt foarte puţin primitori". Pe la 1653-1657, Paul de Alep susţinea că „[muntenii] îi iubesc pe străini, nu ca în Ţara Moldovei", în

schimb la 1742 Markos Antonios Katsaitis observa, dimpotrivă, că „[moldovenii] sunt iubitori de străini, ceea ce nu se observă la valahi [= munteni]” (652, pp. 16, 24, 29).

655. *Călători străini despre Ţările Române*, volum îngrijit de Maria Holban *et alii*, vol. V, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1973.

656. Antim Ivireanul, *Opere*, ediţie îngrijită de Gabriel Ştrempel, Editura Minerva, Bucureşti, 1972.

657. Nicolae Filimon, *Ciocoii vechi şi noi* şi *Nenorocirile unui slujnicar*, ediţie îngrijită de Domnica Filimon, studiu introductiv de Şerban Cioculescu, Editura Albatros, Bucureşti, 1987.

658. Max Weber, *Etica protestantă şi spiritul capitalismului* [prima ediţie, *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, 1920], traducere de Ihor Lemnij, postfaţă de Ioan Mihăilescu, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993.

659. Ioan Petru Culianu, „Duşmanii capitalismului”, în vol. *Mircea Eliade*, Editura Nemira, Bucureşti, 1995.

660. N.V. Gogol, *Taras Bulba*, traducere de Al.O. Teodoreanu şi Xenia Stroe, Editura Cartea Rusă, Bucureşti, 1956.

661. M. Fishberg, *The Jews. A Study o Race and Environment*, Londra, 1911.

662. *Iuda* (caricaturi de Petre Lazăr, versuri de Radu Barda), Tipografia ziarului *Universul*, Bucureşti, 1937.

663. Matei Călinescu, *Viaţa şi opiniile lui Zacharias Lichter*, ediţia a II-a [prima ediţie, 1969], Editura Eminescu, Bucureşti, 1971.

664. Vezi intervenţia lui Liviu Maliţa la masa rotundă organizată la Cluj de revista *Apostrof*: „Imaginarul colectiv. Imaginea maghiarului în cultura română/Imaginea românului în cultura maghiară”, *Apostrof*, nr. 2 şi 3, 2001.

665. Elena Romero Castelló şi Uriel Macios Kapón, *The Jews and Europe. 2000 Years of History*, Henry Holt & Co, New York, 1994.

666. Ruth Mellinkoff, *Outcasts: Signs of Otherness in Northern Europen Art of the Late Middle Ages*, 2 vol., University of California Press, Los Angeles, 1993.

667. Hillel Levine, *Economic Origins of Antisemitism: Poland and its Jews in the Early Modern Period*, New Haven, Yale, 1991.

668. *The Jews. A Treasury of Art Literature*, ed. Sharon R. Keller, Hugh Lauter Levin Associates, New York, 1992.

669. Anca Vasiliu, *Monastères de Moldavie (XIV^e-XVI^e siècles). Les Architectures de l'image*, prefaţă de Olivier Clément, fotografii Sandu şi Dinu Mendrea, Editura Humanitas, Bucureşti, 1998.
670. Guy Gauthier, *Missy, Regina României*, traducere din franceză de Andreea Popescu, Editura Humanitas, Bucureşti, 2000.
671. Anatole de Demidoff, *Voyage dans la Russie Méridionale et la Crimée par la Hongrie, la Valachie et la Moldavie*, Paris, 1837.
672. François Hartog, *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Gallimard, Paris, 2001.
673. Bruce Lincoln, *Theorizing Myth. Narrative, Ideology, and Scholarship*, The University of Chicago Press, Chicago – Londra, 1999.
674. Irina Livezeanu, *Cultură şi naţionalism în România Mare (1918-1930)*, traducere de Vlad Russo, Editura Humanitas, Bucureşti, 1998 (prima ediţie, *Cultural Politics in Greater Romania. Regionalism, Nation Builing and Ethnic Struggle (1918-1930)*, Cornell University Press, 1995).
675. Mircea Eliade, *Textele „legionare" şi despre „românism"*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2001.
676. Ovidiu Bîrlea, *Eseu despre dansul popular românesc*, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1982.
677. Alexandru Claudian, *Antisemitismul şi cauzele lui sociale*, ediţie îngrijită de C. Schifirneţ, Editura Albatros, Bucureşti, 2000 (prima ediţie, Editura P.S.D., Bucureşti, 1944).
678. Sander Gilman, *The Jew's Body*, Routledge, New York – Londra, 1991.
679. Dan Horia Mazilu, *O istorie a blestemului*, Editura Polirom, Iaşi, 2001.
680. Radu Rosetti, *Amintiri. Ce-am auzit de la alţii*, ediţie îngrijită de Mircea Anghelescu, Editura Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti, 1996.
681. Teodor Wexler şi Mihaela Popov, *Anchete şi procese uitate (1945-1960)*, vol. I şi II, Fundaţia W. Filderman, Bucureşti, 2001.
682. *Stranger in Our Midst. Images of the Jews in Polish Literature*, ed. Harold B. Segal, Cornell University Press, Ithaca – Londra, 1996.

683. Anat Peri, *Jörg Haider's Antisemitism*, The Hebrew University, The Vidal Sassoon International Center for the Study of Antisemitism, ACTA, 18, Ierusalim, 2001.

684. Gabriel Schäffer, *În oglinda timpului. Culegere de articole publicate în „Curierul israelit" (1921-1945)*, ediţie îngrijită de Puica Schäffer-Strihan, Tipografia Dalia Offset, Tel Aviv, 2001.

685. Mihai Eminescu, *Opere*, vol. VII, *Proza literară*, ediţia Perpessicius, Editura Academiei, Bucureşti, 1977.

686. *Minorităţi etnoculturale. Mărturii documentare*. *Ţiganii din România (1919-1944)*, volum editat de Lucian Nastasă şi Andrea Varga, cuvânt înainte de Alexandru Zub, Centrul de Resurse pentru Diversitate Etnoculturală, Cluj-Napoca, 2001.

687. Gerhard Schoenberner, *Der gelbe Stern. Die Judenvernichtung in Europe (1933-1945)*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 1992.

688. James Shapiro, *Shakespeare and the Jews*, Columbia University Press, New York, 1996.

689. Adam Mickiewicz, *Pan Tadeusz*, traducere de Miron Radu Paraschivescu, Editura de Stat pentru Literatură şi Artă, Bucureşti, 1956.

690. G.M. Tamás, *Idola tribus. Esenţa morală a sentimentului naţional*, traducere de Marius Tabacu şi Ştefan Borbély, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2001.

691. Ovid S. Crohmălniceanu, *Evreii în mişcarea de avangardă românească*, ediţie îngrijită de Geo Şerban, Editura Hasefer, Bucureşti, 2001.

692. Acest „diagnostic" a fost studiat de Theodor Lessing, într-o carte bine-cunoscută: *Der jüdische Selbsthass*, Jüdischer Verlag, Berlin, 1930. Pagini memorabile despre *shame/guilt cultures*, despre mecanismele identitare care generează „autostigmatul etnic", despre „ura de sine" a evreului, românului, rusului etc. a scris istoricul Sorin Antohi (91, pp. 208-285). Vezi şi Andrei Oişteanu, „Ura de sine. O maladie a sufletului", *Revista 22*, nr. 830, 31 ianuarie 2006, p. 19.

693. Jean Ancel, *Contribuţii la istoria României. Problema evreiască (1933-1944)*, partea întâi, vol. I şi II, traducere de Carol Bines, Editura Hasefer, Bucureşti, 2001.

694. Pentru scriitorul român Al. Brătescu-Voineşti, evreii ar fi din fire „paraziţi periculoşi" şi încercarea de a le schimba

caracterul este inutilă şi absurdă, ca „încercarea de a face ploşniţele vegetariene” (*Huliganism*, Bucureşti, 1938, p. 178; *cf.* 693, p. 149).

695. Dr. Nicolae Paulescu, *Spitalul, Coranul, Talmudul, Cahalul, Francmasoneria*, Editura Antet XX Press, Bucureşti, 2001 (prima ediţie, 1913).

696. Marta Petreu, *Ionescu în ţara tatălui*, Biblioteca Apostrof, Cluj-Napoca, 2001.

697. *Between „Race” and Culture. Representation of „the Jew” in English and American Literature*, ed. Bryan Cheyette, Stanford University Press, Stanford, 1996.

698. Aşa-zisul „antisemitism politicos” (*genteel antisemitism*) al Virginei Woolf, cum a fost numit de comentatori, se manifesta uneori în forme mai radicale. În 1930, de pildă, ea îi scria unei prietene următoarele: „Cât de mult am urât faptul că m-am măritat cu un evreu…, cât de mult am urât vocile lor nazale şi bijuteriile lor orientale, nasurile lor şi guşile lor” (697, p. 136).

699. Teşu Solomovici, *România Judaica. O istorie neconvenţională a evreilor din România. 2000 de ani de existenţă continuă*, vol. I şi II, Editura Teşu, Bucureşti, 2001.

700. Wiliam M. Johnson, *Spiritul Vienei. O istorie intelectuală şi socială (1848-1938)*, traducere de Magda Teodorescu, Editura Polirom, Iaşi, 2000 [prima ediţie, *The Austrian Mind. An Intelectual and Social History (1848-1938)*, University of California Press, 1972].

701. Mihai Eminescu, *Opere alese*, vol. III (*Literatura populară*), ediţie îngrijită de Perpessicius, Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1965.

702. În privinţa armatelor şi armelor burleşti în literatura populară română, vezi o poveste comică despre bulgari amintită de Eminescu în 1882: „Despre bulgari, există asemenea o lungă povestire a lui Hagi Ivat craiul, care a vrut să ia Ţarigradul înarmat c-un praz” (701, p. 488).

703. După război, secretarul lui W. Filderman, Gabriel Schäffer, scria şi el în *Curierul israelit* despre ordinele transmise de generalul Prezan, „ca soldaţii evrei să fie exterminaţi discret şi metodic”. „A trebuit ca lucrul să fie aflat şi comunicat M. Sale Regelui [Ferdinand], în calitate de suprem comandant al armatei, ca exterminarea oficială să fie oprită” (684, p. 76).

704. Într-adevăr, de multe ori se producea o „laicizare" a ritului. Actul ritual era complet golit de orice semnificaţie religioasă: el nu se mai producea în faţa bisericii, într-o zi de Paşte, de regulă de Vinerea Mare, efigia nu mai purta însemnele lui Iuda Iscarioteanul etc. În Anglia secolului al XVIII-lea, de pildă, efigia unui evreu putea fi expusă şi apoi arsă la orice sărbătoare laică: „Sâmbătă seara, în târgul Southwark – descrie ziarul *London Evening Post* din 13 noiembrie 1753 –, în timpul manifestărilor de celebrare a zilei de naştere a Majestăţii Sale, oamenii simpli au confecţionat efigia unui evreu, pe care au distrus-o prin foc într-un rug imens" (688, p. 197). Conform unei gravuri din aceeaşi epocă, realizată de William Hogarth în 1755, se pare că şi cu ocazia alegerilor se spânzura în public efigia unui evreu, pe pieptul căreia era scris sloganul „Fără evrei" (*No Jews*) (688, ilustraţia 15).

705. Gerben Zaagsma, „The Klezmorim of Prague. About a Jewish Musicians' Guild", în *East European Meetings in Ethnomusicology*, Romanian Society for Ethnomusicology, Bucureşti , vol. 7, 2000, pp. 41-47.

706. Gisela Sulițeanu, „On the «Hascala» Movement and the Traditional Music of Jews in Romania", în *idem*, pp. 48-66.

707. Nae Ionescu*, Roza vânturilor*, Editura Cultura Naţională, Bucureşti, 1937.

708. George Voicu*, Mitul Nae Ionescu*, Editura Ars Docendi, Bucureşti, 2000.

709. Ovidiu Bîrlea, „Folclorul în *Ţiganiada* lui Ion Budai-Deleanu", în *Studii de folclor şi literatură*, Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1967, pp. 497-567.

710. În timpul celui de-al doilea război mondial, în numele a cinci milioane de evrei americani, dar şi ţinând cont de situaţia evreilor din Europa, *American Jewish Committee* a cerut şi a obţinut ca piesa lui Shakespeare *Neguţătorul din Veneţia* să nu mai fie reprezentată în teatrele din SUA. Motivul: modul cum este prezentat de către dramaturg cămătarul evreu Shylock ar fi „jignitor pentru rasa evreiască" (847, p. 145). În schimb, în Germania nazistă, piesa *Neguţătorul din Veneţia* a fost pusă în scenă de aproximativ 50 de ori. Motivele acestei frecvenţe fără precedent sunt uşor de bănuit. Şi mai interesant este însă faptul că, de fiecare dată, regizorii naziști cenzurau textul piesei, scoţând pasajul în care se căsătoreau creştinul

Lorenzo şi evreica Jessica (688, p. 228). Legea nazistă *Pentru protejarea sângelui şi onoarei germane* acţiona retroactiv, interzicând în anii ’30-’40 înfăptuirea unei căsătorii mixte imaginate de Shakespeare la sfârşitul secolului al XVI-lea. Piesa a fot cenzurată şi în Israel. În 1980, regizorul englez Barry Kyle a fost convins să renunţe la scena finală, în care se sugera că Shylock s-ar converti la creştinism (688, p. 228).

711. În jurul anului 1535, umanistul şi episcopul polonez Ioannes Dantiscus (Jan Dantyszek) a compus un *Poem despre evrei* (*Carmen de Iudaeis*), o satiră care nu conţine nimic altceva decât o sută de vicii ale evreilor, enumerate fără nici un comentariu. Printre ele se găsesc vreo patru atribute privind prostia evreilor şi de două ori mai multe privind viclenia lor înnăscută (682, p. 33). Cu alte cuvinte, pentru renascentistul polonez, evreul nu ar fi „inteligent, dar viclean”, ci „prost şi viclean”.

712. *Cronici şi povestiri româneşti versificate (sec. XVII-XVIII)*, ediţie îngrijită de Dan Simonescu, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1967.

713. Pamfil Bilţiu şi Gheorghe Gh. Pop, *„Sculaţi, sculaţi, boieri mari!”. Colinde din judeţul Maramureş*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1996.

714. Dan Octavian Cepraga, *Graiurile Domnului. Colinda creştină tradiţională. Antologie şi studiu*, Editura Clusium, Cluj-Napoca, 1995.

715. Florentina Afloroaie, *Structuri identitare în sfera obiceiurilor calendaristice de iarnă. Receptarea evreului*, lucrare inedită, disertaţie de masterat, coordonator Andrei Oişteanu, Centrul de Studii Ebraice, Universitatea din Bucureşti, 2002.

716. Andrei Cornea, *Cuvintelnic fără frontiere*, Editura Polirom, Iaşi, 2002.

717. Cătălina Macovei, *Nicolae Grigorescu*, Parkstone Press, 1999.

718. Ruxandra Cesereanu, „Zavistia. Imaginarul lingvistic violent al extremei drepte româneşti”, *Observator cultural*, nr. 109, 26 martie 2002, pp. 15-17.

719. Bryan Cheyette, *Constructions of „the Jew” in Eglish Literature and Society. Racial Representations (1875-1945)*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

720. George K. Anderson, *The Legend of the Wandering Jew*, Brown University Press, Hanover – Londra, 1991.

721. În privinţa acestui nume dat „evreului rătăcitor”, Isaac Laquedem, comentatorii au propus mai multe explicaţii etimologice. Două dintre ele, mai probabile, se referă la termeni ebraici corupţi: Isaac „Cel Bătrân” (539, p. 19) sau Isaac „Cel-care-merge-spre-est” cu sensul de Isaac „Călătorul” (720, p. 59).

722. S. Schafferman, „Evrei în viaţa şi opera lui Panait Istrati”, *Shevet Romania*, Tel Aviv, nr. 2, octombrie 1977, pp. 35-46.

723. Panait Istrati, *Neranţula şi alte povestiri*, ediţie îngrijită, prefaţă şi traducere de Alexandru Talex, Editura Minerva, Bucureşti, 1984.

724. Mihai Eminescu, *Literatura populară*, comentată de D. Murăraşu, ediţia a II-a, Editura Scrisul Românesc, Craiova, [1941].

725. Mihai Eminescu, *Opere*, vol. VI, *Literatura populară*, ediţie îngrijită de Perpessicius, Editura Academiei, Bucureşti, 1963.

726. Imaginea evreului călare era de regulă atipică pentru mentalul popular. „Jidan călare şi grec verde dracul a mai văzut”, sună un proverb românesc (3, p. 38). Se pare că şi englezii aveau o viziune similară, odată ce prim-ministrul Benjamin Disraeli a spus că arabii sunt „evrei călare”.

727. Mihai Lupescu, *Din bucătăria ţăranului român*, Editura Paideia, Bucureşti, 2000.

728. Nicolas M. Nagy-Talavera, *Fascismul în Ungaria şi România*, Editura Hasefer, Bucureşti, 1996.

729. Max Weinreich, *Universităţile lui Hitler. Contribuţia intelectualilor la crimele Germaniei împotriva evreilor*, Editura Polirom, Iaşi, 2000.

730. Mircea Eliade, *Proză fantastică*, vol. V, ediţie îngrijită şi postfaţă de Eugen Simion, Editura Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti, 1992.

731. Liviu Rebreanu, *Pădurea spânzuraţilor*, ediţie îngrijită de Niculae Gheran, Editura Minerva, Bucureşti, 1978.

732. Ilya Ehrenburg, *Julio Jurenito*, Editura pentru Literatură Universală, Bucureşti, 1968.

733. A.S. Puşkin, *Opere complete*, vol. 4, Editura Pravda, Moscova, 1954.

734. Liviu Rebreanu, *Jidanul*, piesă de teatru scrisă în 1914, publicată în L. Rebreanu, *Opere*, vol. 11 (teatru), ediţie îngrijită de N. Gheran, Editura Minerva, Bucureşti, 1980.

735. Fragment dintr-un articol publicat de I. Polescu, în aprilie 1885, în *Reforma*; text preluat de revista evreiască *Fraternitatea* (5 aprilie 1885, p. 102). Îi mulţumesc Ilenei Dinculescu, studenta mea la masterat la Centrul de Studii Ebraice al Universităţii din Bucureşti, pentru semnalarea acestui articol.

736. Cuvântul *belfer* („învăţător, profesor") a intrat în limba română din dialectul idiş (germ. *Behelfer*).

737. Liviu Rebreanu, *Ion*, Editura Facla, Timişoara, 1988.

738. Curzio Malaparte, *Kaputt*, traducere şi postfaţă de Eugen Uricaru, Editura Univers, Bucureşti, 1999 (prima ediţie, 1944).

739. La începutul anilor '40, pentru presa de extremă dreapta din Ungaria, „jidanul" era o „creatură murdară", care „emană mirosul boarfelor vechi şi ieftine pe care le vinde", dar mai şi „pute a grăsime de gâscă" (728, p. 209).

740. *Mişcarea legionară în texte originale şi imagini*, editor Lucian Borleanu, Editura Lucman, Bucureşti, f.a.

741. Ştefan Zeletin, *Neoliberalismul. Studii asupra istoriei şi politicii burgheziei române*, ediţia a III-a îngrijită de C.D. Zeletin, Editura Scripta, Bucureşti, 1992 (prima ediţie, 1927).

742. Eugen Relgis, *Eros în al treilea Reich*, Editura Vatra, Bucureşti, 1946.

743. Nicolae Iorga, *Problema evreiască la Cameră (o interpelare), cu o introducere de A.C. Cuza şi Note despre vechimea evreilor în ţară*, Tipografia „Neamul românesc", Vălenii de Munte, 1910.

744. Şalom Alehem, *Opere alese*, vol. II, *Stele rătăcitoare*, traducere de Olga Brateş şi Meer Sternberg, Editura pentru Literatură Universală, Bucureşti, 1964.

745. Gottfried Wagner, *Moştenirea Wagner. O autobiografie* [ediţia originală, Kiepenheuer & Witsch, Köln, 1997], traducere de Victor Eskenasy, Editura Hasefer, Bucureşti, 2001.

746. Mircea Cărtărescu, *Pururi tânăr, înfăşurat în pixeli (din periodice)*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2003.

747. Alexandra Laignel-Lavastine, *Cioran, Eliade, Ionesco. L'oubli du fascisme; trois intellectuels roumains dans la tourmente du siècle*, Presses Universitaires de France, Paris, 2002.

748. Ion Vianu, „Fragmente dintr-un jurnal de lectură", *Revista 22*, nr. 21, 21-27 mai 2002, p. 16.

749. Sorin Alexandrescu, *Paradoxul român*, Editura Univers, Bucureşti, 1998.
750. Mircea Eliade, *Comentarii la Legenda Meşterului Manole*, Editura Publicom, Bucureşti, 1943.
751. Osy Lazăr şi Solomon Weinberg, „Din istoria comunităţii evreilor din Galaţi", în *Studia et Acta Historiae Iudaeorum Romania*, Editura Hasefer, Bucureşti, 2001, pp. 11-24.
752. Pincu Pascal, „Contribuţia evreilor din Piatra-Neamţ la dezvoltarea economică a oraşului", în *Studia et Acta Historiae Iudaeorum Romania*, Editura Hasefer, Bucureşti, 2001, pp. 28-42.
753. Petru Movilă, *Împăcarea Bisericii Ortodoxe*, ediţie îngrijită de Vlad Chiriac, Editura Polirom, Iaşi, 2002.
754. Adolphe Stern, *Din viaţa unui evreu-român. Însemnări din viaţa mea*, vol. I-III, ediţie îngrijită de Ţicu Goldstein, Editura Hasefer, Bucureşti, 2001 [prima ediţie a vol. I, 1915].
755. Într-un articol din 10 octombrie 1876, M. Eminescu susţinea că există şi o variantă a acestei zicale cu referire la greci: „Grec de treabă nu se găseşte" (754, p. 115). De o percepţie similară aveau parte moldovenii în ochii muntenilor şi ai oltenilor, cum observa folcloristul Grigore Jipescu în 1888: „Moldovean şi om de treabă anevoie găseşti" (772, p. 91).
756. Jacob Katz, *Die Hep-Hep-Verfolgungen des Jahres 1819*, Metropol Verlag, Berlin, 1994.
757. Michaela Haibl, *Zerrbild als Stereotyp. Visuelle Darstellungen von Juden zwischen 1850 und 1900*, Metropol Verlag, Berlin, 2000.
758. Robert Kohn, Itzak Levav, Stacey Zolondek, Michaele Richter, „Affective disorder among Jews: a historical review and meta-analysis", în *Hystory of Psychiatry*, vol. X, 1999, pp. 245-267.
759. Mitchell B. Hart, „Racial Science, Social Science, and the Politics of Jewish Assimilation", în *Isis, The History of Science Society*, vol. 90, 1999, pp. 268-297.
760. Richard Kunisch, *Bucureşti şi Stambul. Schiţe din Ungaria, România şi Turcia* [prima ediţie, 1861], traducere din germană, prefaţă şi note de Viorica Nişcov, Editura Saeculum I.O., Bucureşti, 2000.
761. Michael Finkenthal, „Benjamin Fondane's elective affinities with English literature", *Euresis*, 1999-2000, pp. 154-168.

762. Lya Benjamin, „Imaginea evreului în textele mareşalului Antonescu", *Realitatea evreiască*, nr. 166-167, 2002, p. 4.

763. Marian Popa, *Istoria literaturii române de azi pe mâine*, vol. I şi II, Fundaţia Luceafărul, Bucureşti, 2001.

764. Corneliu Vadim Tudor, *Saturnalii* (versuri), Editura Albatros, Bucureşti, 1983.

765. Ileana Vulpescu, *Arta conversaţiei* (roman), Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1980.

766. Ioan Al. Brătescu-Voineşti, *Întuneric şi lumină*, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1943 (prima ediţie, 1912).

767. Slabe ecouri ale acestui tip de legendă au supravieţuit şi în literatura română, chiar dacă este vorba de o evreică sefardă din Bucureştiul anului 1932: Dona Clara, „vestită pentru frumuseţea ei, care, spuneau gurile rele, fusese înaintea căsătoriei cu don Enrique [Sidalgo, «vechi neam de bancheri spanioli»] omagiată de doi regi" (765, p. 263). În romanul autobiografic *Trilogia balcanică* al prozatoarei britanice Olivia Manning, doamna Flöhr – tânăra soră a unui bancher evreu din Bucureştiul anilor '30 – pare să fi preluat unele elemente din portretul Elenei Wolf-Lupescu, amanta roşcată a regelui. Despre doamna Flöhr („frumoasa familiei", cu părul roşu-arămiu „ca mătasea porumbului" şi cu „ochii căprui cu o nuanţă roşcată") se spune că „e una dintre fostele amante ale regelui [Carol al II-lea]" (789, p. 117).

768. Dimitrie Gusti, Traian Herseni (coord.), *Îndrumări pentru monografiile sociologice*, ediţie îngrijită de Septimiu Chelcea şi Iancu Filipescu, Editura Universităţii din Bucureşti, 2002.

769. Ion Coja, *Legionarii noştri*, Editura Kogaion, Bucureşti, 1997; *idem*, *Marele manipulator şi asasinarea lui Culianu, Ceauşescu, Iorga*, Editura Miracol, Bucureşti, 1999; *idem*, *Vin americanii!*, Editura Kogaion, Bucureşti, 2001. Vezi aceste cărţi „deconstruite" de Dan Petrescu, la 770, pp. 133-188.

770. Dan Petrescu, *Deconstrucţii populare*, Editura Polirom, Iaşi, 2002.

771. Petre Pandrea, *Garda de Fier. Jurnal de filozofie politică. Memorii penitenciare*, ediţie îngrijită de Nadia Marcu-Pandrea, Editura Vremea, Bucureşti, 2001.

772. Grigore M. Jipescu, *Suferinţele ţărănimei şi vindecarea lor*, Bucureşti, 1888.

773. Ion-Aureliu Candrea, *Poreclele la români*, Bucureşti, 1895.

774. Pentru L.A. Treboniu şi I.C. Massim, *balabusta* înseamnă „soţia unui judan; se zice mai ales în râs”; *cf. Glosariu, care cuprinde vorbele din limba română străine prin originea sau forma lor, cum şi cele de origine îndoioasă*, Bucureşti, 1871, p. 46. Pentru Lazăr Şăineanu, *balabusta* este un „termen ironic”, „luat din graiul evreo-german”, cu sensul de „evreică măritată” (295). Pentru I.-A. Candrea, este vorba de un „cuvânt de origine ebraică, însemnând «stăpâna casei»” (773). Într-adevăr, este vorba de o corupere în idiş a expresiei ebraice *ba'alah ha'bait* („stăpâna casei”).

775. *Exterminarea evreilor români şi ucraineni în perioada antonesciană*, ed. Randolph L. Braham, traducere de Lucia Vitcowsky, Editura Hasefer, Bucureşti, 2002 [prima ediţie, *The Destruction of Romanian and Ukrainian Jews During the Antonescu Era*, ed. Randolph L. Braham, The Rosenthal Institute for Holocaust Studies, distributed by Columbia University Press, New York, 1997].

776. Neagu Djuvara, „Paradoxurile antisemitismului românesc”, în *Caietele „Viaţa Românească”* (cu tema „Contribuţia scriitorilor evrei la literatura română”, redactor coordonator Henri Zalis), nr. 2, 2001, pp. 35-40.

777. Stela Mărieş, „Importanţa catagrafiei din anii 1824-1825 pentru problema sudiţilor evrei din Moldova”, în *Studia et Acta Historiae Iudaeorum Romaniae*, vol. I, Editura Hasefer, Bucureşti, 1996, pp. 51-138.

778. *Evreii din România în texte istoriografice. Antologie*, ediţie îngrijită de Lya Benjamin, Editura Hasefer, Bucureşti, 2002.

779. George Bacovia, *Opere*, ediţie alcătuită de Mircea Coloşenco, introducere de Eugen Simion, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 2001.

780. Otto Weininger, *Sex şi caracter* [*Geschlecht und Charakter*; prima ediţie, Viena, 1903], traducere de Monica Niculcea şi Şerban Căpăţână, ediţie îngrijită de Monica Dumitrescu, Editura Anastasia, Bucureşti, 2002.

781. Mircea Eliade, *Romanul adolescentului miop*, text stabilit de Mircea Handoca, Editura Minerva, Bucureşti, 1989.

782. Avram Rotenberg, *Evreul rătăcitor. Istoria şi manipularea unui mit*, Editura Hasefer, Bucureşti, 2002.

783. Anton Dörner, *Evreii din comitatul Satu Mare în secolul al XVIII-lea / The Jews of Satu Mare County in the 18th Century*, vol. I (1723-1760), European Studies Foundation Publishing House, Cluj-Napoca, 1998; vol. II (1761-1781), European Studies Foundation Publishing House, Cluj-Napoca, 2000.
784. Jan T. Gross, *Vecini. Suprimarea comunităţii evreieşti din Jedwabne, Polonia*, prefaţă de Vladimir Tismăneanu, traducere de Delia Cursan, Editura Polirom, Iaşi, 2002 [prima ediţie, *Neighbors. The Destruction of the Jewish Community in Jedwabne, Poland*, Princeton University Press, 2001].
785. Ion Ianoşi, *Thomas Mann. Temă cu variaţiuni*, Editura Trei, Bucureşti, 2002.
786. Thomas Mann, *Muntele vrăjit*, traducere de Petru Manoliu, prefaţă de Ion Ianoşi, Editura pentru Literatură, Bucureşti, vol. I-III, 1969.
787. Kristofer Nyrop, *Romanske mosaiker*, Copenhaga, 1885; *cf.* Kristofer Nyrop, *Mozaicuri romanice*, traducere de Ana-Stanca Tabarasi, *România literară*, nr. 1, 8-14 ianuarie, 2003, pp. 16-17.
788. Luca Piţu, „Nota traducătorului" la E. Cioran, „Tainele sufletului românesc", *Viaţa Românească*, nr. 10-11, octombrie-noiembrie 2002, pp. 4-8.
789. Olivia Manning, *Trilogia balcanică. Marea şansă* [prima ediţie, *The Great Fortune*, 1960], traducere de Diana Stanciu, prefaţă de Dennis Deletant, Editura Univers, Bucureşti, 1996.
790. Albert S. Lindemann, *Evreul acuzat. Trei procese antisemite: Dreyfus, Beilis, Frank (1894-1915)* [prima ediţie, *The Jew Accused*, Cambridge University Press, 1991], traducere de Irina Horea, Editura Hasefer, Bucureşti, 2002.
791. F. Brunea-Fox, *Reportajele mele (1927-1938)*, ediţie îngrijită de Lisette Daniel-Brunea, Editura Eminescu, Bucureşti, 1979.
792. F. Brunea-Fox, *Memoria reportajului*, antologie îngrijită de Lisette Daniel-Brunea, prefaţă de Dan C. Mihăilescu, Editura Eminescu, Bucureşti, 1985.
793. Isaac Babel, *Armata de cavalerie. Povestiri din Odessa*, traducere şi prefaţă de Victor Kernbach, Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1967.
794. Mateiu I. Caragiale, *Craii de Curtea-Veche*, postfaţă de Mircea Vaida, Editura Minerva, Bucureşti, 1975.

795. Petru Caraman, *Studii de folclor*, ediţie îngrijită de Viorica Săvulescu, studiu introductiv de Iordan Datcu, vol. I, Editura Minerva, Bucureşti, 1987.

796. Iuliu Zanne, *Proverbele românilor*, 10 volume, Editura Socec & Co, Bucureşti, 1895-1903.

797. Informaţia de la Iaşi provine dintr-un raport privind „starea de spirit a populaţiei" elaborat în 1946 de Siguranţa Statului. Acuze similare de „omor ritual" la adresa evreilor sunt atestate în zona Braşovului, prin 1965, conform unui *Memoriu* inedit al fostului rabin şef Moses Rosen către Departamentul Cultelor. Se vorbeşte despre „nişte evrei care omoară copii", despre „30 de copii creştini ucişi", despre descoperirea a „două butoaie de sânge" etc. Vezi Liviu Rotman, *Evreii din România în perioada comunistă (1944-1965)*, Editura Polirom, Iaşi, 2004, p. 166.

798. Robert Weinberg, *Stalin's Forgotten Zion. Birobidzhan and the Making of a Soviet Jewish Homeland. An Illustrated History (1928-1996)*, University of California Press, 1998. Îi mulţumesc studentului meu Cristian Ştefan Ionescu, masterand la Centrul de Studii Ebraice din cadrul Universităţii din Bucureşti (2002-2003), pentru semnalarea acestui volum.

799. Martin Gilbert, *The Jews of Russia. Their History in Maps and Photographs*, The Burlington Press, Foxton, Cambridge, 1976.

800. Dominique Sourdel, Janine Sourdel-Thomine, *Civilizaţia islamului clasic* [*La Civilisation de l'Islam Classique*, B. Arthaud, Paris, 1968], 3 volume, Editura Meridiane, Bucureşti, 1975.

801. Mircea Handoca, *Pe urmele lui George Topîrceanu*, Editura Sport-Turism, Bucureşti, 1983.

802. Mircea Eliade, *Proză fantastică*, vol. III, ediţie îngrijită de Eugen Simion, Editura Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti, 1991.

803. Gheorghe Brătescu, Paul Cernovodeanu, *Biciul holerei pe pământ românesc. O calamitate a vremurilor moderne*, Editura Academiei Române, Bucureşti, 2002.

804. Conform istoricilor Petre Ş. Năsturel (805) şi Matei Cazacu (806), martirajul Sfântului Ioan cel Nou nu a avut loc la Cetatea Albă (Moncastro, Akkerman, Bilhorod), de pe Nistru,

ci la Oraşul Alb de la Bosforul cimerian („Belyi grad k Vosporu"), anticul Panticapaeum, medievalul Bosporus, actualul Kerci de la Marea Azov.

805. Petre Ş. Năsturel, „Une prétendue śuvre de Grégoire Tsamblak: «Le Martyre de Saint Jean le Nouveau»", *Actes du Premier Congrès international des études balkaniques et sud-est européennes (Sofia, 1966)*, Sofia, 1971, pp. 345-351.

806. Matei Cazacu, „Saint Jean le Nouveau, son martyre, ses reliques et leur translation à Suceava", în *L'empereur hagiographe. Culte des saints et monarchie byzantine et post-byzantine*, texte reunite şi prezentate de Petre Guran, New Europe College, Bucureşti, 2001, pp. 137-158.

807. Al. Lascarov-Moldoveanu, *Viaţa Sfântului Ioan cel Nou de la Suceava*, Editura Anastasia, Bucureşti, 2002 (prima ediţie, 1943).

808. Mihail Manoilescu, *Rostul şi destinul burgheziei româneşti*, ediţie îngrijită de Constantin Schifirneţ, Editura Albatros, Bucureşti, 2002 (prima ediţie, 1942).

809. *Memoria salvată. Evreii din Banat, ieri şi azi*, volum coordonat şi prefaţat de Smaranda Vultur, postfaţă de Victor Neumann, Editura Polirom, Iaşi, 2002.

810. Cătălin Avramescu, *Filozoful crud. O istorie a canibalismului*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2003.

811. Andrei Oişteanu, „Pogromul de la Iaşi", *Contrapunct*, nr. 26, 28 iunie 1991, p. 2.

812. A afirma că membrii unei comunităţi etnice sunt oameni înseamnă implicit a admite că acest fapt nu este o evidenţă şi că, în această privinţă, există dubii (ale celui care afirmă sau ale altora) care trebuie înlăturate. Şi în privinţa „sălbaticilor" descoperiţi la sfârşitul secolului al XV-lea în America au existat dubii similare, care au generat controverse aprinse în epocă. Într-o enciclică din 1537, papa Paul al III-lea se vedea nevoit să afirme că „indienii sunt cu adevărat oameni" şi, ca atare, sunt „capabili să înţeleagă religia catolică" (552, p. 109). Cu alte cuvinte, indienii trebuiau să fie oameni pentru ca evanghelizarea lor să fie legitimă. Altfel, se ajungea la dilema cardinalului Melchior de Polignac în faţa urangutanului – un alt „om sălbatic" descoperit în ţinuturi exotice. Pe la 1700, văzând un urangutan într-o cuşcă,

cardinalul francez i-ar fi spus: „Vorbeşte şi am să te botez!” (810, p. 130).

813. Aharon Appelfeld, *Caterina*, traducere din ebraică de Rodica Amel, Editura Univers, Bucureşti, 2002 (prima ediţie, 1989).

814. Mihai-Răzvan Ungureanu, „«Nu are voia noastră să se aşeze între voi…». Note antropologice referitoare la relaţiile intercomunitare români-evrei în Moldova primei jumătăţi a secolului XIX”, în 815, pp. 21-31.

815. *Identitatea evreiască şi antisemitismul în Europa Centrală şi de Sud-Est*, volum coordonat, ilustrat şi prefaţat de Andrei Oişteanu, publicat de Goethe Institut Inter Nationes, Editura Meta, Bucureşti, 2003.

816. Thibault Lefčbvre, *Etudes diplomatiques et économiques sur la Valachie*, ediţia a II-a, Guillaumin et C^{ie} Éditeurs, Paris. Ediţia este nedatată, dar pare publicată în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Textul este scris în anii 1850.

817. Irina Nicolau, „Les caméléons des Balkans”, *Martor. The Museum of the Romanian Peasant Anthropology Review*, nr. 6, 2001, pp. 161-189.

818. Speranţa Rădulescu, „Pan-Balkan Waves in Romanian Oral Music”, în *idem*, pp. 133-143.

819. Tudor Pamfile, *Dragostea în datina tineretului român*, volum îngrijit de Petre Florea, Editura Saeculum I.O., Bucureşti, 1998; editarea unui manuscris inedit din 1915.

820. Cesare Lombroso, *L’anthropologie criminelle et ses récents progrès*, Félix Alcan, Paris, 1890.

821. Ligia Livadă-Cadeschi, „Un francez în Valahia anilor 1830. Alphonse Royer şi amintirile sale de călătorie”, în *Symposia. Caiete de etnologie şi antropologie*, nr. 1, Editura Aius, Craiova, 2002, pp. 255-268.

822. Dan Horia Mazilu, *Voievodul dincolo de sala tronului. Scene din viaţa privată*, Editura Polirom, Iaşi, 2003.

823. Nicolae Filimon, *Escursiuni în Germania meridională. Nuvele*, postfaţă şi bibliografie de Paul Cornea, Editura Minerva, Bucureşti, 1984.

824. Ion Ghica, *Scrisori către V. Alecsandri*, Editura Minerva. Bucureşti, 1986 (prima ediţie: Tipografia Academiei Române, Bucureşti, 1884).

825. Silviu Angelescu, *Calpuzanii* (roman), Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1987.

826. Ioan Petru Culianu, *Pergamentul diafan. Ultimele povestiri* (scrise în colaborare cu H.S. Wiesner), postfaţă de Paul Cernat, Editura Polirom, Iaşi, 2002.

827. Matei Cazacu, *Minuni, vedenii şi vise premonitorii în trecutul românesc*, Editura Sigma, Bucureşti, 2003.

828. Norman Manea, *Întoarcerea huliganului*, Editura Polirom, Iaşi, 2003.

829. Mircea Eliade, *Jurnal*, vol. I (1941-1969), ediţie îngrijită de Mircea Handoca, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993.

830. Gib I. Mihăescu, *Rusoaica*, prefaţă de Cezar Petrescu, postfaţă de Marian Papahagi, Editura Echinox, Cluj-Napoca, 1990.

831. „Un intelectual cinstit – spune Adam Michnik în 1992 – trebuie să aibă în vedere că va avea de confruntat atacuri la fel de brutale şi agresive ca şi acelea ale antisemiţilor împotriva evreilor. Intelectualul cinstit va avea şi el de jucat rolul ţapului ispăşitor, al «evreului de sacrificiu». Dar – conchide Michnik – totdeauna e mai bine să fii evreu decât să fii antisemit." Vezi Adam Michnik, expunere la conferinţa „Intellectuals and Social Change in Central and Eastern Europe", Rutgers University, aprilie 1992, în *Partisan Review*, 4, 1992, p. 627; citat de Leon Volovici, „«Evreii» în România post-Ceauşescu: între «centralitate» şi fobie" (815, p. 72).

832. Val Cordun, „Timpul în răspăr. Încercare asupra anamnezei în basm", *Buletinul Bibliotecii Române*, vol. V, Institutul Român de Cercetări, Freiburg (Germania), 1976.

833. Dr. Heinrich von Wlislocki, *Despre poporul nomad al rromilor. Imagini din viaţa rromilor din Transilvania* [prima ediţie, Hamburg, 1890], Editura Atlas, Bucureşti, 2000.

834. Avram Rosen, *Contribuţia evreilor la progresul industrial în România interbelică*, Editura Hasefer, Bucureşti, 2002.

835. Claude Lanzmann, *Shoah*, prefaţă de Simone de Beauvoir, traducere de Mariana Arnold, Editura EST, Bucureşti, 2002.

836. Câteodată, dimpotrivă, practicarea unei meserii „murdare" îi face pe evrei urât mirositori: „[Evreii] nu erau frumoşi. Şi mai şi puţeau. Pentru că erau tăbăcari şi pieile put" (*835*, p. 114).

837. Şalom Alehem, *Opere alese*, traducere de I. Ludo, Editura de Stat pentru Literatură şi Artă, Bucureşti, f.a.

838. Adrian Majuru, *Bucureştii mahalalelor sau periferia ca mod de existenţă*, Editura Compania, Bucureşti, 2003.
839. Pincu Pascal, „Aspecte din viaţa spirituală a evreilor din Tg. Neamţ şi din împrejurimi", în *Anuarul Grupului şcolar „Gh. Cartianu"*, nr. VII, Piatra-Neamţ, 2003, pp. 157-184.
840. Lazăr Şăineanu, *Influenţa orientală asupra limbei şi culturei române*, Editura Librăriei Socec & Co, Bucureşti, 1900.
841. Vezi articolul semnat de Alina Condrat în ziarul *Glasul Maramureşului* din 19 august 2003.
842. Marina Marinescu, *Drumuri şi călători în Balcani*, Editura Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti, 2000.
843. Henri Stahl, *Bucureştii ce se duc*, ediţia a III-a, Editura Dominor, Iaşi, 2002 (prima ediţie, 1910).
844. Alecu Russo, *Scrieri alese*, ediţie îngrijită de Geo Şerban, Editura de Stat pentru Literatură şi Artă, Bucureşti, 1959.
845. Jean Ancel, *Contribuţii la istoria României. Problema evreiască (1933-1944)*, vol. II, părţile I şi a II-a, traducere din ebraică de Carol Bines, Editura Hasefer, Bucureşti, 2003.
846. *Intoleranţă, discriminare şi autoritarism în opinia publică*, sondaj de opinie realizat de Institutul pentru Politici Publice şi The Gallup Organization Romania, Bucureşti, septembrie 2003.
847. B. Brănişteanu, *Jurnal*, vol. I, prefaţă şi note de D. Hâncu, text îngrijit de Georgeta Pană, Editura Hasefer, Bucureşti, 2003.
848. *Popa şi ovreiul*, de M.L., Editor Filip Lazăr Succesor, Craiova, 1898.
849. Rabin şef dr. Moses Rosen, *Primejdii, încercări, miracole*, ediţia a II-a, Editura Hasefer, Bucureşti, 1991.
850. Ioan Petru Culianu, *Cult, magie, erezii. Articole din enciclopedii ale religiilor*, traduceri de Maria-Magdalena Anghelescu şi Dan Petrescu, postfaţă de Eduard Iricinschi, Editura Polirom, Iaşi, 2003.
851. Voltaire, *Dicţionar filosofic*, traducere de Anca Delia Comăneanu, prefaţă de Irina Mavrodin, Editura Polirom, Iaşi, 2002.
852. Michael Shafir, *Între negare şi trivializare prin comparaţie. Negarea Holocaustului în ţările postcomuniste din Europa Centrală şi de Est*, prefaţă de Stelian Tănase, Editura Polirom, Iaşi, 2002.

853. Michael Shafir, „*Ex Occidente Obscuritas*: The Diffusion of Holocaust Denial from West to East", în *Studia Hebraica*, Editura Universităţii din Bucureşti, vol. III, 2003, pp. 23-82.

854. Mircea Cărtărescu, *Orbitor. Aripa stângă* (roman), Editura Humanitas, Bucureşti, 1996, pp. 148-153; *Orbitor. Corpul*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2002, pp. 265 şi 293; *Orbitor. Aripa dreaptă*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2007, pp. 185 şi 335.

855. Interesantă este încercarea de a înlocui vechile reprezentări teatrale (*Passionspiel*) cu cele cinematografice de astăzi. Superproducţia *The Passions of Jessus Christ* a fost lansată în primăvara anului 2004, anume în prima zi a postului Paştelui creştin. Portretul evreului în film cuprinde o serie de stereotipuri negative cunoscute, iar evreii sunt prezentaţi ca popor deicid. În plus, înfăţişarea evreului biblic este „actualizată" (perciuni, barbă şi şal de rugăciune tipice pentru *Ostjuden*) pentru a corespunde cu imaginea evreului ortodox modern.

856. Silviu Angelescu, *Calpuzanii* (roman), ediţia a II-a revăzută, Editura Humanitas, Bucureşti, 1999, pp. 50-53.

857. Constantin Argetoianu, *Pentru cei de mâine. Amintiri din vremea celor de ieri*, vol. II (1913-1916), ediţie de Stelian Neagoe, Editura Humanitas, Bucureşti, 1991.

858. Nicolae A. Andrei, Gabriela Braun şi Albert Zimbler, *Institutul de editură şi arte grafice Samitca din Craiova*, Editura Aius, Craiova, 1998.

859. Tiberiu Alexandru, *Folcloristică, organologie, muzicologie. Studii*, vol. II, Editura Muzicală, Bucureşti, 1980.

860. Radu Cosaşu, „Scrisoare deschisă către un israelian", *Dilema Veche*, nr. 6, 20 februarie 2004, p. 10.

861. Adrian-Silvan Ionescu, *Moda românească, 1790-1850. Între Stambul şi Paris*, Editura Maiko, Bucureşti, 2001.

862. I.L. Caragiale, *Kir Ianulea*, nuvele şi povestiri, Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1964.

863. Acum (la începutul anului electoral 2004), tot în scopuri demagogice şi politice, C.V. Tudor mimează „schimbarea la faţă". Încercând să-şi „spele" imaginea, el pretinde că a devenit peste noapte „filosemit". De fapt, scopul politicianului naţionalisto-populist este acela de a fi considerat „onorabil" şi de a fi „acceptat de către marile

cancelarii [occidentale]" (cum se admite în revista *România Mare*, nr. 707/2004). El vehiculează în exces clişee diametral opuse celor anterioare: „evreii sunt poporul ales", „ei ne-au dat Biblia" etc. etc. De fapt, el pare să fie victima propriului său antisemitism. Convingerea că „evreii deţin finanţa mondială", că „America este o colonie a Israelului", „că lumea este condusă de conspiraţia iudeo-masonică" etc. îl face pe oportunistul C.V. Tudor să dorească să fie prieten cu „puternicii zilei". Filosemitismul lui ipocrit astăzi este mai insuportabil decât antisemitismul lui visceral de ieri. Fiind un extremist, preşedintele Partidului România Mare basculează de la un antisemitism extrem la un (pretins) filosemitism extrem. El nu realizează lucruri elementare, şi anume, pe de o parte, că dragostea nu se exprimă gălăgios şi indecent, răcnind în piaţa publică, iar pe de altă parte, că evreii nu doresc să fie iubiţi ca etnie; vor doar să nu fie urâţi. Opusul antisemitismului nu este filosemitismul, ci lipsa antisemitismului. Vezi Andrei Oişteanu, „«Schimbarea la faţă» a Partidului România Mare. De la cultul lui Antonescu la cel al lui Yitzhak Rabin", *Ziua*, 15 ianuarie 2004, p. 9, şi în *Lumea liberă*, New York, nr. 798, 16 ianuarie 2004, p. 23.

864. Felipe Torroba Bernaldo de Quirós, *Evreii spanioli*, traducere şi prefaţă de Ezra Alhasid, Editura Hasefer, Bucureşti, 2003.

865. În 1859, compozitorul maghiar Franz Liszt susţinea că, locuind în „mizerie decadentă", evreii est-europeni „răspândesc o boală molipsitoare nemaivăzută, nenumită şi necunoscută înainte, o boală care îi va aduce la dezastru pe opresorii lor" (866, p. 534).

866. Levente Szabo, „Just Pure Music. Franz Liszt' Book on the Relationships between the Hungarian and Roma Music", în *Symposia. Journal for Studies in Ethnology and Anthropology*, Editura Aius, Craiova, 2003, pp. 529-546.

867. Leonid Dimov, *Scrisori de dragoste (1943-1954)*, ediţie îngrijită, studiu introductiv şi note de Corin Braga, Editura Polirom, Iaşi, 2003.

868. Lazăr Şăineanu, *Studii folclorice, cercetări în domeniul literaturei populare*, ediţie îngrijită de Alexandru Dobre, Fundaţia Naţională pentru Ştiinţă şi Artă, Bucureşti, 2003.

869. Andrei Oişteanu, „Evrei, creştini şi musulmani în controversă: Dispute teologice publice în Evul Mediu", *Revista 22*, nr.

873, 29 noiembrie 2006, p. 18, şi nr. 874, 5 decembrie 2006, pp. 12-13; Andrei Oişteanu, „Jews, Christians and Muslims in Controversy: Public Theological Disputations in Medieval Europe", *Archaeus. Studies in the History of Religions*, Institute for the History of Religions, Bucharest, vol. XIII, 2009, pp. 137-154.

870. Referitor la motivele istorice şi socio-culturale pentru care primul teatru evreiesc din lume s-a înfiinţat anume în Moldova, la Iaşi, vezi Andrei Oişteanu, „Moştenirea lui Goldfaden", *Dilema Veche*, nr. 107, 10-16 februarie 2006, p. 13.

871. Andrei Oişteanu, „Mihail Sebastian şi Mircea Eliade: Cronica unei prietenii accidentate", *Revista 22*, nr. 49, 4-10 decembrie 2007, pp. 10-11; Andrei Oişteanu, „Mihail Sebastian and Mircea Eliade: Chronicle of a Broken Friendship", în volumul *Local History, Transnational Memory in the Romanian Holocaust*, ed. Valentina Glajar şi Jeanine Teodorescu, Palgrave Macmillan, New York, 2011, pp. 119-133.

872. Valentin-Veron Toma, Adrian Majuru, *Bucureştiul subteran. Nebunia. O antropologie istorică românească*, Editura Paralela 45, Piteşti, 2006, p. 149.

873. Gregor von Rezzori, *Memoriile unui antisemit*, traducere din limba germană de Catrinel Pleşu, Editura Kriterion, Bucureşti, 1994.

874. Ion Barbu, *Poezii*, ediţie îngrijită de Romulus Vulpescu, Editura Albatros, Bucureşti, 1970, p. 58.

875. Umberto Eco, *Cimitirul din Praga*, traducere de Ştefania Mincu, Editura Polirom, Iaşi, 2010.

876. Andrei Oişteanu, „Umberto Eco şi rabinii de la cimitirul din Praga", *Revista 22*, nr. 16, 12-18 aprilie 2011, p. 14.

877. Peter Manu, Horia Bozdoghină, *Polemica Paulescu: ştiinţă, politică, memorie*, Editura Curtea Veche, Bucureşti, 2010.

878. Victor Erofeev, *Enciclopedia sufletului rus. Roman-enciclopedie*, traducere de Iulian Ciocan, postfaţă de Ion Bogdan Lefter, Editura Paralela 45, Piteşti, 2003, pp. 156-157.

879. Prof. dr. N. Leon, *Note şi amintiri*, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1933, p. 219.

880. Geoffrey Wigoder, *Evrei în lume. Dicţionar biografic*, coordonator Viviane Prager, Editura Hasefer, Bucureşti, 2001, p. 233.
881. Vasile Alecsandri, *Cele mai frumoase scrisori*, volum îngrijit de Marta Anineanu, Editura Minerva, Bucureşti, 1972.
882. Măriuca Stanciu, *Necunoscutul Gaster. Publicistica culturală, ideologică şi politică a lui Moses Gaster*, Editura Universităţii din Bucureşti, 2006.
883. Dumitru Cristian Amzăr, *Rânduiala, legea lăsată lumii de Dumnezeu*, ediţie îngrijită de Dora Mezdrea şi Dinu D. Amzăr, Editura România Press, Bucureşti, 2006, p. 67.
884. Andrei Oişteanu, „Alogenizarea adversarului politic. O tehnică de manipulare", *Revista 22*, nr. 806, 16 august 2005, p. 12.
885. Claus Stephani, *Basme evreieşti, culese pe meleagurile Carpaţilor*, traducere din germană de Hosu Ruxandra Georgeta, Editura Hasefer, Bucureşti, 2004.
886. *Călători străini despre Ţările Române în secolul al XIX-lea*, Serie nouă, vol. I (1801-1821), volum îngrijit de Paul Cernovodeanu *et alii*, Editura Academiei Române, Bucureşti, 2004,
887. *Cele mai vechi cărţi populare în literatura română*, vol. X, *Legenda Duminicii*, studiu monografic, ediţie şi glosar de Emanuela Timotin, Fundaţia Naţională pentru Ştiinţă şi Artă, Bucureşti, 2005, p. 155.
888. Anton Pann, *Culegere de proverburi sau Povestea vorbii*, Editura Minerva, Bucureşti, 1982, p. 86.
889. Ion Minulescu, *Proză*, Editura Minerva, Bucureşti, 1986, pp. 108 ş.u.
890. Emil Cioran, *Caiete*, vol. III, traducere de Emanoil Marcu şi Vlad Russo, ediţia a II-a, Editura Humanitas, Bucureşti, 2005.
891. Şerban Foarţă, *Rimelări*, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 2005.
892. Vezi poemul lui Şerban Foarţă *Complainte de Max Jacob*, având ca *motto* câteva cuvinte semnate de scriitorul evreu convertit la creştinism: „Heureux crapaud! Tu n'as pas l'étoile jaune". Îi mulţumesc prietenului Şerban Foarţă, care mi-a făcut onoarea de a-mi dedica acest emoţionant poem (891, pp. 81-82).

893. Mihai-Răzvan Ungureanu, *Convertire şi integrare religioasă în Moldova la începutul epocii moderne*, Editura Universităţii „Al.I. Cuza", Iaşi, 2004. Vezi şi recenzia mea la această carte: Andrei Oişteanu, „Convertiri religioase în Moldova secolului al XIX-lea", *Revista 22*, nr. 844, 9 mai 2006, p. 12, şi, în engleză, în *Studia Hebraica*, Editura Universităţii din Bucureşti, vol. 6, 2006, pp. 321-327.

894. Emil Dorian, *Jurnal din vremuri de prigoană*, ediţie îngrijită de Marguerite Dorian, prefaţă de Z. Ornea, Editura Hasefer, Bucureşti, 1996, p. 33.

895. Mateiu I. Caragiale, *Opere*, ediţie îngrijită, studiu introductiv şi note de Barbu Cioculescu, prefaţă de Eugen Simion, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 2001.

896. Daniel Barbu, *Bizanţ contra Bizanţ. Explorări în cultura politică românească*, Editura Nemira, Bucureşti, 2001, p. 233.

897. Cristina Deutsch, *Mitul evreului, între lumea veche şi lumea nouă. Prozatori evrei contemporani din SUA*, Editura Kriterion, Bucureşti, 2005.

898. Marta Petreu, *De la Junimea la Noica. Studii de cultură românească*, Editura Polirom, Iaşi, 2011.

899. International Commission on the Holocaust in Romania, *Final Report*, president of the Commission: Elie Wiesel, editors: Tuvia Friling, Radu Ioanid, Mihail E. Ionescu, Editura Polirom, Iaşi, 2005.

900. Jean Ancel, *Preludiu la asasinat. Pogromul de la Iaşi, 29 iunie 1941*, traducere de Carol Bines, prefaţă de Yehuda Bauer, Yad Vashem & Polirom, Iaşi, 2005.

901. Sorin Antohi, „Saul Below, *Ravelstein*: ficţiune, memorie, istorie", postfaţă la romanul lui Saul Below *Ravelstein*, traducere de Antoaneta Ralian, Editura Polirom, 2001, p. 276.

902. Carol Iancu, *Miturile fondatoare ale antisemitismului. Din Antichitate până în zilele noastre*, traducere de Ţicu Goldstein, Editura Hasefer, Bucureşti, 2005 (ediţia franceză, Privat, Toulouse, 2003).

903. Paul Cernat, *Avangarda românească şi complexul periferiei. Primul val*, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 2007.

904. Vezi Andrei Oişteanu, „Benjamin Fundoianu. Coordonate iudaice", *Revista 22*, nr. 11, 14 martie 2000, pp. 10-11, şi nr. 12, 21 martie 2000, pp. 10-11; de asemenea, Andrei Oişteanu,

„Editarea operei lui Fundoianu. O polemică păguboasă (de ziua Holocaustului)", *Revista 22*, nr. 41, 7 octombrie 2008, p. 18.

905. De la opincă la vlădică: pentru comentarii privind nefericita exprimare a preşedintelui Traian Băsescu, în mai 2007, la adresa unei jurnaliste („Ţigancă împuţită"), vezi Andrei Oişteanu, „Dezamăgire", *Revista 22*, nr. 899, 29 mai 2007, p. 1.

906. Alis Niculică, „Teatrul şi muzica din Bucovina în perioada austriacă", în *Studia et Acta Historiae Iudeorum Romaniae*, Editura Hasefer, Bucureşti, 2007, vol. X, pp. 47-51.

907. Mircea Eliade, *Jurnalul portughez şi alte scrieri*, vol. I, ediţie îngrijită şi prefaţă de Sorin Alexandrescu, Editura Humanitas, Bucureşti, 2006.

908. Victor Shnirelman, *The Myth of the Khazars and Intellectual Antisemitism in Russia (1970s-1990s)*, The Vidal Sassoon International Center for the Study of Antisemitism, The Hebrew University of Jerusalem, 2002.

909. În 1813 este atestată o „molitfă a gândacilor [de mătase] pentru tot felul de deochi": „Doamne, Iisuse Hristoase, Dumnezeul nostru, […] înmulţeşte şi gândacii aceştiia şi le dăruieşte lor sănătate şi putere şi hrană nestricăcioasă şi pază de toate relele, de deochi şi de toate alte fermecătorii, ca să facă gogoşile pline de mătase curată, spre slava şi lauda Ta". Vezi Emanuela Timotin, *Descântecele manuscrise româneşti (sec. XVII-XIX)*, Editura Academiei Române, Bucureşti, 2010, pp. 81-84, 274-275.

910. Florin Pădurean, *Stereotipuri etnice în arta românească (1848-1947)*, lucrare inedită, teză de doctorat la Universitatea „Babeş-Bolyai" din Cluj-Napoca, Facultatea de istorie şi filosofie, coordonator ştiinţific prof. dr. Sorin Mitu, Cluj-Napoca, 2011. Pentru reprezentarea stereotipă a femeilor de diverse etnii (inclusiv evreice) în arta vizuală românească, vezi pp. 73-124. Este vorba de o lucrare remarcabilă, care sper să fie publicată cât mai curând.

Indice de nume*

A

Achelini, Alessandro 53
Aderca, Felix 39, 57, 84, 179, 186, 252, 268, 279, 283, 306-307, 315, 322-323, 553
Agârbiceanu, Ion 228
Ahad Ha-Am *vezi* Ginzberg, Aşer
Ahasverus 84, 384, 386-388, 396, 398, 401-407
Ahasverus (Xerxes I) 121
Alecsandri, Vasile 24, 43, 71, 92, 189, 205, 208, 216, 226, 247, 278, 288-289, 291-293, 318, 369, 517, 526, 528-529, 539, 547-549, 578, 583
Alehem, Şalom 118-119, 122, 194, 234, 247, 504, 528
Alexandrescu, Sorin 514
Alexandru I, ţar 259
Alexandru al II-lea, ţar 52, 67, 261, 301
Alexandru al III-lea, ţar 261
Alexandru cel Bun 299, 443
Alexandru, pisarul 459
Alexandru, Tiberiu 239
Alfonso al VIII-lea, regele Castiliei 121
Almog, Shmuel 531
al-Mutawakkil, calif 138
Aman, Theodor 288
Amzăr, Dumitru Cristian 315, 583
Ancel, Jean 376, 555, 568, 580
Andreas (Anderl) von Rinn 467, 494
Andrei al II-lea, rege al Ungariei 143
Angelescu, Silviu 44, 114, 161, 428, 579, 581
Angelico, Fra 550
Anielewicz, Mordechai 547
Antim Ivireanul 250, 357, 566
Antohi, Sorin 520, 542-543, 567

Antonescu, Ion 27, 32, 74, 86, 135, 137, 157, 178, 264, 301-302, 306, 376-377, 496
Antonescu, Mihai 31, 377
Antonie, arhiepiscop de Novgorod 459
Appelfeld, Aharon 95, 115, 203, 502, 510
Arendt, Hannah 19, 321
Argetoianu, Constantin 52
Arghezi, Tudor 44, 91-92, 105, 209, 303
Aronhauser, Herman 309
Asachi, Gheorghe 148, 473
Asachi, Petrache 148
Augustin (Aurelius Augustinus) 407
Auschnitt, Max 318
Ausubel, Nathan 556
Axelrad, A. 255
Azarie, călugărul 461-462

B

Babel, Isaac 60, 100, 121, 239, 241, 311, 481, 576
Babeş, Victor 99, 470
Bacalbaşa, Anton 309, 547
Bacovia, George 266, 575
Baican, E. 325
Balzac, Honoré de 124, 208, 555
Bandinus, Marcus 128, 295
Barabás, Miklós 101
Barac, Ioan 393
Barasch, Iuliu (Iehuda) 25, 64, 91, 94-95, 121-122, 126, 129, 147-148, 192, 224-225, 248, 253, 294, 314, 514, 540, 549, 551
Barbu, Daniel 165, 214, 565
Barbu, Ion 132, 583
Barbu, Violeta 476, 521
Bardili, J.W. 151
Bariţ, George 394
Barrès, Maurice 52
Barsi, Niccolo 116
Basarab I 120
Bassarabescu, I.A. 487
Báthory, Sigismund 514

Bădiliţă, Cristian 521, 531
Băncilă, Octav 190, 204
Băncilă, Vasile 167
Beck, M. 487
Beilis, Mendel 469, 478-479
Beke, Paul 35
Bela al IV-lea 143-144
Belfer, Noih *vezi* Botezatu, Nicolae
Belostokski, Gavriil 469
Benedict, papă 454, 501
Benjamin din Tudela 128, 517
Benjamin, Lya 302, 522, 524, 530, 540, 547, 553, 555, 573, 575
Benkö, J. 145
Berger, Károly 492
Berman, David 262
Berman, Iosif 256-257, 262, 419
Berthelot, Henri Mathias 288
Bethlen, Gabriel 128, 144, 236
Bettauer, Hugo 176-177
Bialik, Haim Nahman 283, 481
Bibescu, Gheorghe 246
Bines, Carol 265, 563, 568, 579
Bismark, Otto von 182
Blaga, Lucian 19, 32
Blank, Mauriciu 511
Block, Martin 396
Block, Walter 201-202, 544
Blount, Henri 299
Blutte, E.L. 98
Bodnărescu, Samson 402
Bogatyrev, Pierre 421, 530
Bogdan, Nicolae A. 236, 536
Bogrea, Vasile 45, 368, 500, 525
Boia, Lucian 36, 519, 562
Bolesław cel Pios 469
Bolintineanu, Dimitrie 93, 112, 541
Bonciu, H. 82
Bosch, Hieronymus 391-392
Boscovich, Ruggiero Giuseppe 147
Bosnage, Jacques 439-440

Botezatu, Nicolae 340, 350, 475
Bozdoghină, Horia 373, 593
Braga, Corin 581
Brănişteanu, B. 301, 322-323, 580
Brătescu, Gheorghe 431, 548, 557, 576
Brătescu-Voineşti, I.Al. 278, 377, 568, 574
Brătianu, Ion 24, 33, 165, 257, 496
Brătianu, Ion I.C. 26, 171, 395
Brâncoveanu, Constantin 162, 206
Breslauer, Karl 177
Bruegel cel Bătrân, Pieter 341
Brociner, Mauriciu 302-303
Brunea-Fox, F. 91, 96, 132, 243, 245, 254, 256-257, 279, 407, 412, 481, 533, 565, 576
Budai-Deleanu, Ion 297, 393

C

Cahana, Moritz 79
Cajal, Nicolae 530
Cała, Alina 81, 323-324, 519, 579
Caler, Leni 50-51
Calvin 396, 439
Campi, Antonio Angelini di 41
Candrea, I.-A. 326, 370, 516, 518, 524-525, 529, 531, 533, 552, 574
Canetti, Elias 44, 537
Canianu, Mihail *vezi* Cahana-Moritz
Cantacuzino, Alexandru 27
Cantemir, Dimitrie 34-36, 151, 162, 218, 294, 474, 514, 542, 556
Caragea Vodă 112, 116, 206, 252
Caragiale, Ion Luca 73, 81, 117, 162, 166, 176-177, 204, 228, 231, 285, 314, 322, 488, 539, 552, 581
Caragiale, Mateiu 112, 205, 504, 576, 583
Caraman, Petru 45, 291, 296, 362, 513, 525, 530, 534, 576
Carmen Sylva *vezi* Elisabeta, regină a României
Carol I de Hohenzollern 246, 496
Carol al II-lea 83, 116, 318, 535, 573
Carol al XII-lea 35, 151
Carol Quintul 318
Carp, Horia 306-307, 314, 316, 546, 547

Carp, P.P. 162, 195, 197, 488, 511, 561
Carra, Jean-Louis 325
Cartojan, Nicolae 364, 443, 451, 516, 519
Cazacu, Matei 460, 540, 577, 579
Cazimir cel Mare 120, 469
Călinescu, G. 30, 71, 204, 285, 307-308, 320, 401-402, 406, 478, 523
Călinescu, Matei 51, 286, 566
Călugăru, Ion 194
Cărtărescu, Mircea 83, 111, 129, 572, 580
Ceauşescu, Nicolae 41, 74, 496
Cehov, Anton Pavlovici 60
Celan, Paul 90, 397, 406
Celebi, Evlia 36
Céline, Louis-Ferdinand 184
Cernat, Paul 406, 585
Cerri, Urbano 41
Cesereanu, Ruxandra 55, 571
Chagall, Marc 244
Chamberlain, H.S. 87, 353, 487, 510
Champfleury, Jules Husson 386
Chaucer, Geoffrey 44, 554
Chesterton, G.K. 51
Chiţimia, I.C. 500, 518, 525
Chorin, Aaron 249, 555
Christian al X-lea 158
Cilibi, Moise 102, 288, 312, 314, 511, 534, 564
Ciobanu, Virgil 472, 488, 531
Cioran, Emil 29, 37, 39, 73, 157, 176, 271, 279, 284, 395, 510-511, 519, 536, 553, 558, 575
Cipariu, Timotei 392, 394
Claudian, Alexandru 195, 567
Clement al VII-lea, papă 299
Clement din Alexandria 497
Clermont-Tonnerre, Stanislas 321
Cocchiara, Giuseppe 324, 536
Codreanu, Corneliu Zelea 29, 56, 73-74, 133, 164, 185, 230, 304, 354, 488, 496, 518, 526, 544, 561
Cohen, Chaim 251
Cohen, Samuel 239

Coja, Ion 32, 74, 183, 496, 552, 574
Constantin cel Mare 107-108, 155, 351, 460
Constantinescu, Emil 84, 187
Conta, Vasile 368, 559
Corbea, Andrei 354, 397, 545, 552
Cordun, Val 451, 579
Cornea, Andrei 36, 553, 571
Coresi 336
Cornelius de Pauw 489
Coryat, Thomas 125
Cosaşu, Radu 272, 543, 581
Costache, slugerul 281, 503
Costachi, Veniamin, mitropolit 175, 450, 476, 552
Costin, Miron 114
Costin, Nicolae 461
Coşbuc, George 436-437
Cotore, Gherontie 393
Crainic, Nichifor 25-28, 37, 39-40, 116, 165, 185, 210, 264, 278, 353, 441, 534, 559
Creangă, Ion 163-164, 231, 291, 417, 548, 565
Cristea, Miron 229-230
Cristoiu, Ion 441
Crohmălniceanu, Ovid S. 406, 568
Cruşevan, P.A. 479
Crutzescu, Gheorghe 246, 547
Culianu, Ioan Petru 39-40, 105, 166, 186, 197, 315, 404, 411, 451, 465, 496, 515, 518, 523, 539, 566, 580
Cuza, A.C. 72, 185, 210, 217, 264, 278, 304, 310, 372-373, 479, 487
Cuza, Alexandru Ioan 22, 424, 427, 477, 502
Cyprian, episcop 353

D

Dahn, Felix 313
Dähnhardt, Oskar 410, 516
Dan, Dimitrie 47, 60-61, 77, 97, 122, 172, 180, 286-287, 292, 522
Dan, Sergiu 106
Daniel, Michel 206
Dante Alighieri 211

Dascălul, Simion 62
Datcu, Iordan 46, 518, 522, 524, 531, 534, 551, 576
Daumier, Honoré 23
Dautyszek, Jan 570
David, Iosef 249
David, Jean 51
Decebal 300, 538
Del Chiaro, Anton Maria 128
Della Porta, Giambattista 47, 53
Della Rocca, Bartolomeo 53
Delumeau, Jean 372, 456, 517
Demidoff, Anatole de 28, 174, 566
Densuşianu, Nicolae 9, 430, 518
Desjardins, E. 115, 191, 224, 226, 300
Diamand, Josef 246
Diderot, Denis 273
Dimov, Leonid 405, 582
Dinculescu, Ileana 572
Diocleţian 447
Diodor din Sicilia 497, 526
Dionisie din Furna 341, 451, 515
Disraeli, Benjamin 571
Dlayewski, J.S. 238
Dobre, Alexandru 554-555, 581
Dohm, Christian Wilhelm 511
Doja, Gheorghe 436
Donne, John 386
Doré, Gustave 391
Dorian, Emil 30, 285, 307, 310
Dostoievski, Feodor Mihailovici 60
Drăghicescu, Dumitru 327, 538
Dreyfus, Alfred 52, 305-306
Drumont, Edouard 184, 396
Dubnov, Simion 98, 539
Dubois, Marcel 48, 156
Dumistrăcel, Stelian 45, 422, 530-531
Dumitriu, Petru 180, 535
Dundes, Alan 12, 89, 520

E

Ebner, Mayer 195, 264, 561
Eckardt, Julius von 313
Eco, Umberto 133, 583
Edler, Moritz von Angeli 124
Eftimie, P.S. 375, 462
Eftimiu, Victor 84
Ehrenburg, Ilya 504, 510, 571
Ehrenfreund, Joseph 305
Ehrlich, familia 304
Eichmann, Adolf 19, 320
Einstein, Albert 535
Eisenberg, Josy 98, 371-372, 516, 527, 529
Eitzen, Paul von 388
Eliade, Mircea 30-31, 39-40, 74, 79, 82, 99, 109, 112-113, 185, 255, 324, 353-354, 375-376, 403-404, 428, 524, 526, 536, 549, 567, 571, 573, 575, 577, 579
Eliade, Pompiliu 474, 543
Eliot, T.S. 521
Elisabeta, regină a României 102, 402
Emerit, Marcel 58
Eminescu, Mihai 23, 33, 42, 45, 67, 71, 92, 128, 132, 182-183, 197, 214, 216, 220, 222, 227, 241, 255, 262, 271, 275, 277, 313, 315, 318, 325, 401-402, 484, 496, 503, 522, 534, 567, 569, 571-572
Enea din Gaza 497
Enescu, George 403
Engels, Friedrich 103
Enzenberg, Carol 240, 253
Eötvös, Jóseph 392
Eötvös, Károly 473
Erasmus din Rotterdam 433
Erdélyi, Vasile 394
Erofeev, Victor 493, 583
Esigmacher, Leibiş 233
Eulenberg, H. 49, 545

F

Fabre-Vassas, Claudine 414, 515
Felix, Iacob 94
Ferdinand III de Habsburg 569
Feuchtwanger, Lion 44, 529, 552
Feuerbach, Ludwig 184, 409
Filderman, Wilhelm 137, 171, 186, 195, 301, 310, 315, 322-323, 487, 547, 553, 569
Filimon, Nicolae 112, 128, 166, 173, 206, 224, 246, 566, 578
Filip cel Frumos 140
Filipescu, C.G. 400
Filipescu, Nicu 52
Filkelstein, Norman 183
Finkelstein, M.E. 148
Foarţă, Şerban 52, 90, 583
Fochi, Adrian 45, 499, 518, 534, 544
Fondane, Benjamin *vezi* Fundoianu, Benjamin
Fortunat, Venance 103
Franko, Ivan 297
Franzos, Karl Emil 408, 503
Frazer, J.G. 386, 520, 522
Frederic al II-lea 467
Freud, Sigmund 133, 535
Freytag, Gustav 276, 312-313
Fridwaldszky, Jan 538
Frisch, Max 292
Fundoianu, Benjamin 44, 84, 406-408, 512, 550, 553

G

Gabrea, Radu 241, 285
Galaction, Gala 51, 208, 244, 512, 546
Galard, Gustave de 173
Gane, Nicolae 287, 565
Gantrel, Étienne 47
Gaster, Moses 12-13, 26, 49, 131, 176-177, 222, 257, 307, 329-330, 398, 451, 516, 532, 551, 553
Gavrilescu, G. 185
Gellért, episcop creştin al ungurilor 536
Gerhart, H. 297
Gherson, Lazăr 180

Ghibu, Onisifor 68, 519
Ghica, Gheorghe 254
Ghica, Grigore 151
Ghica, Grigore Alexandru 28, 116, 206
Ghica, Ion 43, 59, 65, 134, 182, 206, 227, 252, 543, 579
Ghica, Matei 236
Gide, André 19
Gigurtu, Ion 116
Ginzberg, Aşer 250
Girardin, St.-Marc de 223
Giurescu, Constantin C. 217, 550
Gobineau, Arthur de 117, 334
Goebbels, Joseph 165, 511
Goethe, J.W. 284
Goga, Octavian 83, 165, 185, 204, 394-395, 496
Gogol, Nikolai Vasilievici 60, 81, 92, 160, 540, 561, 566
Goldberg-Mulkiewicz, Olga 198, 207, 522, 534-535, 547
Goldfaden, Avram 71, 240-241, 259, 404-405
Goldstein, Marcu 50, 244
Golescu, Iordache 77, 214, 249, 340, 417, 525, 539
Goma, Paul 135
Gorki, Maxim 481
Görög-Karady, Veronika 160, 521, 535
Gorovei, Artur 26, 79, 517-518, 523-524, 528, 533
Goya, Francisco José de 141, 143
Gozzoli, Benozzo 550
Grabowski, W. 225
Graetz, Heinrich 98
Gregorovitza, Emanoil 96, 189, 565
Grigore al IX-lea 274
Grigore al X-lea 467
Grigore de Nyssa 366
Grigorescu, Nicolae 418, 425-427
Grimm, Jakob şi Wilhelm 181
Grineviţki, Ignaţiu 52
Griselini, Franz 91
Gross, Jan T. 537, 575
Gruia, Ion V. 116, 228
Guéroult, consul 197
Gui, Bernard 139

Günther, Hans F.K. 87, 372, 520, 548
Gürtler, M. 244
Gusti, Dimitrie 10, 262, 332, 369, 574
Gyémánt, Ladislau 473, 520, 554

H

Hahn, deputat 511
Haider, Jörg 103
Harrach, arhiepiscop 237
Hasan-Rokem, Galit 8, 522
Hasdeu, Bogdan Petriceicu 9, 22-23, 35, 76, 78, 193, 200, 208, 226, 319, 330, 357, 430, 500, 515, 525, 531, 537, 549
Hauptmann, Gerhart 479
Hauterive, Maurice conte d' 35, 58-59, 174, 527
Hechter, Iosef *vezi* Sebastian, Mihail
Hefter, Alfred 84
Hegesippus 447
Heijermans, Herman 407
Heine, Heinrich 49, 124, 542
Heitmann, Klaus 12, 535
Heliade-Rădulescu, Ion 400, 476-478, 521, 538
Henke, Rudolf 95
Henric al III-lea 140
Herodot 14, 526
Herovanu, Eugen 65
Herrade von Landsberg 140, 358-359
Herseni, Traian 117, 573
Hertz, Alexander 160
Herzl, Theodor 264-265, 267, 481
Hesiod 14
Hess, Moses 210
Hilel, Manoah 206
Hitler, Adolf 88-89, 131, 133, 136, 177, 311, 372-373, 441, 510
Hmelniţchi, Bogdan 217
Hoffmann, K.F.V. 91
Hogarth, William 505, 569
Hogaş, Calistrat 50, 93, 204, 228, 541, 546, 565
Holbach, P.H.D. baron d' 273, 396
Homer 14

Honoriu al III-lea, papă 274
Hruşciov, N.S. 260-261, 493
Hugo, Victor 261
Humboldt, Wilhelm von 320

I

Iancu, Carol 191, 193, 533, 558, 560, 584
Iancu, Marcel 31, 192
Ianoşi, Ion 51, 124, 518, 545, 551, 575
Ibrăileanu, Garabet 565
Idel, Moshe 8, 315-316
Iffland, Auguste-Guillaume 322
Igov, Svetlozar 166
Ilie al II-lea Rareş (Iliaş Mehmet) 457, 462
Iliiev, A.T. 431
Imber, Naftali Hertzl 239
Indagine, Jean d' 53
Inocenţiu al II-lea, papă 486
Inocenţiu al III-lea, papă 138, 273-274, 386
Inocenţiu al IV-lea, papă 467
Inocenţiu al XI-lea, papă 41
Ioan al XXIII-lea, papă 467, 494
Ioan cel Nou, Sfântul 92, 105, 153, 155-156, 443, 445-447
Ioan din Trapezunt 443
Ioan Hrisostomul 365-366, 433, 439
Ioan Vodă cel Cumplit 461
Ionesco, Eugène 51, 88-89
Ionescu, Nae 84, 185, 210, 315, 353-354, 375-376, 403, 489, 510, 526, 528, 569
Ionescu, Take 52, 217, 263
Ionescu de la Brad, Ion 232, 542
Iordanes 497
Iorga, Nicolae 30, 38, 49, 64, 83, 92, 122, 165, 170-171, 174, 191, 197, 205, 245, 250-251, 263, 267, 277, 300, 312, 377, 443, 463, 484, 496, 514, 519, 526, 544-545, 547-548, 550, 572
Iosif al II-lea 145-146, 253-254, 470
Ipsilanti, Alexandru 58, 174
Ipsilanti, Constantin 476
Irina Botezata 120

Isabela, regină a Spaniei 282
Iser, Iosif 270
Ispirescu, Petre 168-169, 540
Istrati, Panait 58, 132, 247, 269, 271, 295, 302-303, 412, 571
Itzcar, Leon 268
Ivan Alexandru, ţar al bulgarilor 120

J

Jacob, Max 156
Jaeger, Gustav 87, 520, 548
Jaucourt, Louis de 273
Jdanov, A.A. 493
Jipescu, Grigore 573-574
Johnson, Paul 20, 98, 529, 533, 547
Josephus Flavius 266, 280, 368, 393, 447, 466, 530
Jüd, Güter 314, 536
Jünger, Ernst 157-158, 556
Juster, Moise 233

K

Kalinin, M.I. 260
Kamenski, general 497
Katsaitis, M.A. 218, 565
Kautsky, Karl 179, 200
Kălimănescu, A. 208, 227, 545
Kekaumenos 317
Kemény, Iosif 299
Kierkegaard, Søren 386
Kligman, Gail 121, 179-180, 527
Klüger, Carol 25
Koestler, Arthur 54, 104, 244, 531
Kogălniceanu, Enache 236
Kogălniceanu, Mihail 21-22, 28, 64, 68, 93, 115, 150, 227, 247, 552, 558
Konopnicka, Maria 318
Konstantinov, Alko 166
Koreţkaia, Anna 104

Kotzebue, August von 322
Kovács, András 442, 551, 556
Kraus, Georg 236
Kraus, Karl 131
Kunisch, Richard 91, 101, 573
Kwasniewski, Alexander 187

L

Ladislau al IV-lea 144
Lahovary, Emil 303
Laignel-Lavastine, Alexandra 510, 572
Landsberger, Arthur 177
Langeron, conte de 497
Lanzmann, Claude 59, 121, 579
Lascarov-Moldoveanu, Al. 92, 577
Lassalle, Ferdinand 103, 106
Lavater, Caspar 53
Lazăr, Filip 11, 580
Lăzărescu, Don Amedeo 32-33
Le Bouvier, Gilles 324
Le Brun, Charles 47, 53
Le Cler, Gustave 226
Le Goff, Jacques 201-202, 539
Le Sage, Alain-René 141
Lebedeff, Aaron 266
Lebell, Johann 300
Ledyard, John 56
Lefèbvre, Thibault 22, 280, 578
Léger, Eugène 379
Lenin, V.I. 83, 321
Leon al III-lea Isaurianul 461
Leon, Nicolae 208, 583
Lessing, G.E. 317, 322
Lewicky, F. 219
Liebermann, Aaron 61
Lilien, E.M. 272
Liszt, Franz 184, 278, 582
Littré, Émile 313
Lombroso, Cesare 54, 578

Ludovic al IX-lea 139
Lueger, Karl 93, 133
Lupaşcu, Dimitrie P. 231, 537
Lupescu, Ioan 72
Lupescu, Mihai 102, 530, 571
Luther, Martin 106-107, 202, 344, 349, 372, 388, 396, 433, 439

M

Macarie al Antiohiei 459
Macedonski, Alexandru 194, 208, 396
Macovei, Cătălina 425, 571
Maior, Petru 115
Maiorescu, Titu 162, 216
Malaparte, Curzio 43, 504, 572
Maliţa, Liviu 111
Malthus, Thomas R. 105
Manasseh ben Israel 390, 472
Mandeville, Jean de 298
Manea, Norman 277, 406, 557, 579
Mann, Thomas 49, 124, 271, 284, 478-479, 545, 575
Manning, Olivia 28, 279, 564, 574
Manoilescu, Mihail 166-167, 577
Manu, Peter 373, 593
Manuilă, Sabin 27
Margaritha, Antonius 338
Marger, Martin N. 319-320, 546
Maria Tereza 145, 188
Marian, Simeon Florea 9, 45, 102, 384, 410, 436, 450, 515-516, 522-523, 528, 539, 558-559
Mark, şef-rabin 451
Marţial 103
Marx, Karl 86, 103, 210, 377, 535
Massim, I.C. 574
Matei al Mirelor 214
Matei Basarab 98, 113, 350
Mavrocordat, Alexandru 557
Mavrocordat, Constantin 119, 175, 235
Mavrogheni, Nicolae 114, 428
Mazilu, Dan Horia 44, 543, 560, 567, 578

Mărieş, Stela 188, 520, 575
Mehedinţi, Simion 26, 40, 255, 396, 550
Mehmed-Paşa 461
Mehr, Boris Marian 547, 561
Melchior de Polignac 578
Melchisedec, episcop 443, 519
Mendelssohn, Moses 472
Menephtah al III-lea, faraon 526
Mesnil, Marianne 330, 521
Metanoites, Nikon 501
Michnik, Adam 397, 578
Mickiewicz, Adam 215, 225, 239, 316, 397, 568
Micu, Samuil 396
Mihai Viteazul 43-44
Mihail al II-lea 461
Mihăescu, Gib 113, 118, 579
Mihăilescu, Vintilă 62, 163, 555
Mihălcescu, Irineu 375
Millo, Matei 289
Miłosz, Czesław 317
Minulescu, Ion 403, 583
Mitu, Sorin 392, 544
Mîrza, Paşa Said 236
Molho, Solomon 298
Moltke, Helmuth Karl Bernhard, conte von 236
Montesquieu 56, 511
Morariu, Tiberiu 257-258, 524
Moruzi, Alexandru 128, 476
Moţa, Ioan 133, 535
Movilă, Petru 104-105, 573
Müller, Fr. 429
Mureşanu, Andrei 394
Muzikant, Ariel 103

N

Nandriş, Grigore 362, 515
Naphta, Leo 478
Napoleon I Bonaparte 430, 536
Napoleon al III-lea 226

Nassi, Jose duce de Naxos 217
Năsturel, Petre Ş. 576
Neacşu, Ilie 103, 319
Neagoe Basarab 458-459, 461
Neculce, Ion 482, 517
Neculuţă, D.Th. 397, 542
Negruzzi, Costache (Constantin) 169, 564
Neigebauer, J.F. 191
Neniţescu, Ion 127, 238, 532
Neofit I Cretanul 220
Neofit Cavsocalivitul 475
Nero, împărat roman 447
Neruda, Jan 248, 556
Netter, Charles 267
Neumann, Victor 119, 153, 258, 521, 555, 559, 577
Nicoară, Moise 115
Nicolae I, ţar 23, 67, 259
Nicolae al II-lea, ţar 479
Nicolau, Irina 180, 560, 578
Nicolay, Nicolas de 154, 298
Nicolescu, Gheorghe 542
Niculiţă-Voronca, Elena 233, 431, 483, 524, 532, 536
Niemcewicz, Julian Ursyn 98, 100, 335
Nietzsche, Friedrich 202, 271, 276, 284, 320, 440
Nistor, Ion 259, 544
Nogai, han 153, 443
Noica, Constantin 354
Nušić, Branislav 166
Nyrop, Kristoffer 248, 576

O

Odobescu, Alexandru 169
Ofer, Dalia 8
Oigenstein, Kelman 250
Oişteanu, Angela 8
Omar I, calif 138, 542
Omar al II-lea, calif 542
Onody, György 472
Orwell, George 313, 530

Ovidiu (Publius Ovidius Naso) 352, 496-497

P

Pamfile, Tudor 445, 516-517, 520, 522-523, 533, 551, 578
Pană, Saşa 51
Pandrea, Petre 38, 164, 178, 185, 574
Pann, Anton 70, 168, 214, 234, 277, 288, 583
Panu, Gheorghe 61, 195
Papadima, Ovidiu 499, 525
Papahagi, Tache 71, 258, 509, 515, 530
Papanace, Constantin 117
Papilian, Victor 534
Pappenheim, Bertha 130, 531
Pas, Ion 532
Pascal, Blaise 408
Pauker (Rabinsohn), Ana 493
Paul al III-lea, papă 578
Paul de Alep 459, 462-463
Paulescu, Nicolae 86, 132, 185, 229, 278, 304, 373, 471, 475, 487-488, 518, 533
Pătrăşcanu, D.D. 228
Pătruţ, Picu 45, 445-446, 519
Păunescu, Adrian 395, 539
Pelimon, Alexandru 118, 208, 549, 564
Pelle, János 491, 523
Peltz, I. 91, 289, 308, 548
Perpessicius (D.S. Panaitescu) 45, 569
Perrin, Raoul 93
Petala, N. 310
Petöfi, Sándor 392
Petreu, Marta 210, 584
Petru Rareş 299
Petru Şchiopul 120, 362
Pezzl, Johann 59
Pheron *vezi* Menephtah al III-lea
Picart, Bernard 240
Pintilie, Lucian 135
Pinto, Isaac de 563
Pippidi, Andrei 153, 156, 552

Piţu, Luca 183, 545, 576
Pius al VI-lea, papă 145
Plinius, Caius Secundus 368
Plutarh din Cheroneea 496
Podlacha, Wladislaw 362, 515
Polescu, Ion 572
Poliak, A.N. 244, 247
Poliakov, Léon 282, 396, 527, 529, 548
Polichroniade 486
Popa, Marian 184, 573
Popa, Victor Ion 118, 528
Popescu, Cristian Tudor 495
Popescu, Radu 459, 519
Popova, Assia 330, 521
Popovici, Aurel C. 26, 565
Popovici, Traian 178, 281
Popper, B.J. 554
Porumbescu, Ciprian 242
Posidonius 466
Pragher, Willy 94, 557
Prezan, Constantin 306, 568
Protopopescu, J.D. 310, 531
Protul, Gavriil 458, 460
Proudhon, Pierre 560
Psantir, Iacob 239, 241
Puşkin, Aleksandr 311, 504, 572

R

Rabin, Yitzak 395, 582
Racoveanu, G. 376
Racoviţă, Mihai 254, 482
Racoviţă-Cehan, Constantin 548
Radu, Maria 192
Radu, Nicolae 192
Raffet, Auguste 181, 247
Raicevich, Ignatius Stefan 220, 294
Rákóczi al II-lea, Gheorghe 144
Ralea, Mihai 73, 83, 130, 179, 527-528, 545
Ramazzini, medic 91

Rat, Moise 233
Rădulescu-Motru, Constantin 24-25, 39, 73, 87, 165, 262, 487, 515, 550
Răşcanu, Ioan 310
Rebreanu, Liviu 50, 68, 82, 95, 111, 113, 119, 126, 171, 180, 208, 214, 283, 285, 303, 307-308, 317, 321, 369, 511, 527, 532, 572
Recordon, François 206
Relgis, Eugen 90, 572
Renan, E. 56, 563
Revel-Neher, Elisabeth 48, 358-359, 457, 523
Rezzori, Gregor von 82, 583
Ribeaupierre, Alexandre Jean de 35
Riis, Jacob 125
Rimer, Moşe 244
Rogier, Camille 127
Roman, Petre 102-103, 354
Roman, Ronetti 114, 118, 126, 283, 322, 565
Rosen, Moses 42, 320, 576, 580
Rosenberg, Alfred 372
Rosenstock, moşier 267
Rosenthal, Solomon 246
Rosetti, C.A. 22, 397, 476
Rosetti, Radu 24, 28, 132, 152, 191, 194, 197, 206, 463, 527, 533, 535, 552, 567
Rosetti, Theodor 262
Rossellius, Cosmas 358
Rossenblum 246
Roşu, Nicolae 133
Rotaru, I. 183-184, 272, 550, 563
Roth, M. 99, 561
Rothschild, Edmond de 209, 267, 477
Rotman, Isidor *vezi* Dan, Sergiu
Rotman, Liviu 217, 550, 576
Royer, Alphonse 248, 578
Rubeni, David 298
Rubens, Peter Paul 342
Russo, Alecu 21, 43, 58, 93, 123, 148, 244, 247, 277, 281, 289, 316, 412, 484, 542, 580

S

Sadoveanu, Mihail 42, 65, 82, 118, 162, 213, 250, 258, 287, 320, 331, 398, 426, 504, 541, 543, 545-546, 565
Sahia, Alexandru 307, 547
Saladin, sultan al Egiptului şi Siriei 530
Salzberger, Şama 488, 558
Samitca, Ralian 11
Sanielevici, H. 57, 409
Sartre, Jean-Paul 269, 277
Savary, Jacques 181
Schäffer, Gabriel 315, 567, 569
Scherer 246
Schmidl, Adolf 221
Schneider, Erasmus Heinrich 35
Schott, Arthur 429
Schubart, Christian 400
Schuller, J.K. 171
Schwartz, Oscar 245
Schwarzfeld, Elias 25-26, 68, 150, 153, 221, 261, 507, 517, 537, 542
Schwarzfeld, Moses 9, 11-13, 107, 161, 169, 207, 211, 217, 224, 243, 273-275, 277, 287, 326, 356, 369, 515, 517, 519, 521, 524, 528-529, 535
Schwarzfeld, Wilhelm 249, 382, 501-502, 525, 536, 556
Schwefelberg, A. 69, 308, 379, 554
Schwicker, I.H. 396
Sebastian, Mihail 50, 84, 135, 137, 157, 210, 283, 308, 315, 321, 331, 353, 375-376, 403, 405, 464, 489, 510, 524-525, 528
Sevastos, Elena 115, 517, 521
Severin, Adrian 186
Sévigné, marchiza de 343
Shafir, Michael 494, 519, 524, 527, 580
Shakespeare, William 104, 125, 200, 208, 280, 409, 511-512, 570
Shapiro, James 386, 568
Shaw, George Bernard 51
Sienkiewicz, Henryk 159, 163
Sima, Horia 27
Simedrea, Tit 164-165, 519
Simon din Trento 467, 494

Simonescu, Dan 43-44, 553, 570
Singer, Isaac Bashevis 50, 545
Slánský, Rudolf 493
Slavici, Ioan 35, 166, 319, 528, 555
Soliman Magnificul 155, 467
Solomon, rege 63, 313, 380, 529, 564
Sombart, Werner 176-177, 179, 479
Speranţia, Theodor D. 49, 289-290, 296, 553
Spielberg, Steven 47
Stahl, H. 49, 83, 86, 93, 100, 125, 215, 258, 534
Stalin, I.V. 260, 492-493
Stamate, Iacob 476
Stamati, Costachi 63
Stancu, Zaharia 68, 253, 301, 547
Staszic, Stanisław 224
Stăncescu, Dumitru 296
Stănescu, Dumitru 451, 523
Stâncă, Ştefan 194
Steicher, Julius 372
Stein, Iancu 304
Steinhardt, Nicolae 283, 536
Stephani, Claus 256, 583
Stephanie 322
Steriadi, Al. Jean 16-17
Stern, Adolphe 150, 161, 176, 195, 217, 265, 303, 320, 426, 475, 481, 487, 544, 560, 573
Stoichiţă, Victor Ieronim 448, 515
Sturdza, Dimitrie 28, 320
Sturdza, Mihail 64, 85, 102, 148, 175, 206, 435
Sue, Eugène 392-393
Sulzer, Franz Joseph 122, 218, 239, 300
Susskind von Trimberg 235
Suţu, Mihai 189
Suţu, Nicolae 65-66, 506
Sylvestru, episcop 351
Sztójay, Döme 137
Szyk, Arthur 196

Ş

Şăineanu, Lazăr 9, 11, 45, 231, 430-431, 498, 515-517, 529, 535, 552, 557, 565, 574, 580, 582
Şcerbatiuc, A. 216
Şem-Tov, Israel Baal 537
Şincai, Gheorghe 396
Şolohov, Mihail 497, 523
Ştefan cel Mare 498
Şumuleanu, C. 229, 264

T

Tacit (Publius Cornelius Tacitus) 40
Tamás, Gaspar Miklos 182, 316, 568
Tarnowski, Jan 469
Teodorescu, G. Dem. 293, 453, 516
Teodosie, arhimandrit 445
Teofrast 497
Theodora, ţarina bulgarilor 120
Theodoru, Radu 186, 560, 563
Theophanes, cronicar bizantin 461
Titus, împărat roman 529
Tolstoi, Lev 481
Toma, Cristina 555
Toma d'Aquino 162
Topîrceanu, George 208, 289, 503, 546
Torquemada, Tomás de 282
Totok, Wiliam 528
Tott, François de 35
Trachtenberg, Joshua 371, 531
Traian, împărat roman 300, 395-396
Treboniu, L.A. 574
Trivale, Ion 84
Troţki (Bronştein), Lev Davidovici 377
Tudjman, Franjo 318-319
Tudor, Corneliu Vadim 74, 84, 102, 183, 313, 320, 354, 440-442, 564, 573, 581
Tzara, Tristan 407

Ţ

Ţamblac, Grigore 443, 445-446, 520
Ţvetaeva, Marina 397, 406

U

Uccello, Paolo 456
Unamuno, Miguel de 14, 538
Ungureanu, Mihai-Răzvan 134, 526, 552, 578, 584
Ureche, Grigore 62, 457, 461-462
Urmuz (Demetru Demetrescu-Buzău) 58

V

Varlaam, mitropolitul Moldovei 155, 337-339, 345, 445-446
Vartic, Theodor 102, 558
Vasile cel Mare, Sfântul 356, 422, 424, 435, 476
Vasile Lupu 299
Verancsics, Anton 565
Verga, Ibn 277
Vergiliu 317
Vianu, Ion 510, 572
Vincenz, Stanisław 248
Vinci, Leonardo da 336, 525
Vinea, Ion 407
Vişoianu, Constantin 157
Vladimir de Repta, episcop 450
Vlahuţă, Alexandru 565
Vlădescu, Toma 29-30
Voicu, George 187, 552, 555, 560, 569
Voiculescu, Vasile 228
Volovici, Leon 8, 20, 28, 33, 200, 226, 279, 323, 373, 442, 519, 524, 527, 533, 543, 551, 553-554, 558, 560, 579
Voltaire 273, 329, 440, 466, 563, 580
Voragine, Jacques de (Jacopo da Varazze sau Jacobus de Voragine) 108, 463, 554
Voronca, Ilarie 406
Vulcănescu, Romulus 46, 431, 518, 555
Vulpescu, Ileana 276, 574

W

Wagenseil, Johann C. 396
Wagner, Richard 184, 276, 402-403, 509-510
Wałęsa, Lech 187
Walsh, Robert 235
Weber, Max 167, 566
Weininger, Otto 276, 575
Weiss, Aureliu 84
Weizmann, Chaim 268
Wiesel, Elie 69, 404, 456, 471, 493, 502, 523, 559
Wistrich, Robert S. 8, 554
Wolf-Lupescu, Elena 83, 574
Wolff, Larry 59, 543
Woolf, Leonard 51
Woolf, Virginia 51, 568

Z

Zalman Caşcaval 257
Zalman, Şneor, rabin din Liady 533
Zamfirescu, Duiliu 166
Zanne, Iuliu 167, 527, 576
Zapolska, Gabriela 510
Zeletin, Ştefan 73, 166-167, 572
Zucker, I.H. 197, 546

* Numărul paginilor se referă la ediţia tipărită a cărţii şi la ediţia digitală în format PDF.

Cuprins

Prefaţă la ediţia a treia
Preliminarii
1. Imagologie etnică
2. Toleranţa la români
3. Evreul tabu
Portretul fizic
1. Nas coroiat, buze groase
„Chip de Silen”
Fiziognomonie şi antropologie
2. Păr, barbă şi perciuni rituali
3. De ce au evreii pistrui
4. Omul roşu (piază rea)
În mitologia populară
În literatură şi politică
5. Jidan murdar, jidan împuţit
Explicaţia rasistă
Explicaţia realistă
Putoarea de usturoi şi ceapă
Explicaţia antropologică
Explicaţia mitologico-teologică
6. Evreica frumoasă şi elegantă
Erotism exotic
Legături primejdioase
Frumuseţe şi eleganţă
Evreica (ne)virtuoasă
7. Port şi stigmat vestimentar

Steaua galbenă în șase colțuri
Stigmatele Evului Mediu
În Transilvania și Bucovina
În Moldova și Țara Românească
Semn al infamiei, semn al mândriei
Portretul profesional
1. Evreul negustor
Neguțătoria ca „lucru de ocară”
Etica ortodoxă și spiritul anticapitalismului
„Ovreiu’ până nu înșală nu mănâncă”
„Trebuie să facem dreptate evreilor”
„Orașul fără evrei”
Raționalism și capitalism
„Nu se poate afacere bună fără jidan”
„Negustor de sentimente”
2. Evreul meseriaș
3. Evreul cămătar
4. Evreul cârciumar
Cârciuma Dracului vs Biserica Domnului
„Orânde jidovești”
Legenda otrăvirii băuturilor
5. Evreul lăutar
6. Evreul căruțaș

„Harabagii cu perciuni”
Interdicția de sabat
7. Evreul agricultor sau păstor
În Maramureș și Bucovina
„Unu-i ungurean, unu-i moldovean și unu-i jâdan”
În Basarabia și Dobrogea
În Palestina
Portretul moral și intelectual
1. Inteligent, dar viclean
„Cap de evreu”
Atribute înnăscute sau dobândite?
O inteligență primejdioasă
2. Lașitatea evreului
Între resemnare și răzvrătire
Cinofobia și licofobia
„Oastea jidovească”
Evreul real la războiul real
„Trădător și vânzător de țară”
3. Evreul bun, evreul rău
„Evreu bun” vs „jidan rău”
„Evreu, și totuși bun român”
„E om bun, măcar că-i jidan”
„Jidanul tot jidan rămâne”
„Cei mai buni prieteni ai mei sunt

evrei”
„Dacă toţi evreii ar fi ca tine…”
„Nu toţi evreii sunt răi”
4. Caracteristici etnice şi etice
5. Evreul orb, surd şi mut
Portretul mitic şi magic
1. În flăcările Iadului
„L’enfer c’est les autres”
Imagologie vizuală
2. Demonizarea evreului
Perspectiva teologică
Perspectiva mito-folclorică
Perspectiva politică
3. Evreul vrăjitor
Solomonarul
Evreul care aduce ploaia
4. Legenda jidovului rătăcitor
În Europa Centrală şi de Vest
În Transilvania
În Moldova şi Ţara Românească
5. De ce nu mănâncă evreii carne de porc
Omul este ceea ce (nu) mănâncă
„Porc de evreu”
6. Evreul de bun augur
Magia începutului de drum
Magia primului oaspete
Magia darului inaugural

7. Jidovii sau Uriaşii
Motive mitologice
Polemici între savanţi
Portretul religios
1. Deicid
„Păcatul suprem”
Blestemul
Prescrierea crimei
2. Hagiocid
Sfântul Ioan cel Nou
Sfântul Gheorghe şi alţi sfinţi
Sfânta Maria
Sfânta Vineri
3. Iconocid
Profanarea ostiei, a crucii şi a bisericii
Icoana înjunghiată
Alţi străini iconocizi
4. Infanticid ritual
În Europa
În Transilvania
În Moldova şi Ţara Românească
Ecouri în mentalitatea tradiţională
Supravieţuiri în spaţiul politic
În ţările comuniste, după Holocaust (1945-1963)
În România post-comunistă
5. Xenocid ritual?
Sacrificii umane simbolice
Vânătoarea de evrei
Arderea efigiei

„Jidul nu e om”
„Să omori un evreu nu e un păcat”
Note și bibliografie
Indice de nume

Table of Contents

Prefaţă la ediţia a treia
Preliminarii
1. Imagologie etnică
2. Toleranţa la români
3. Evreul tabu
Portretul fizic
1. Nas coroiat, buze groase
„Chip de Silen”
Fiziognomonie şi antropologie
2. Păr, barbă şi perciuni rituali
3. De ce au evreii pistrui
4. Omul roşu (piază rea)
În mitologia populară
În literatură şi politică
5. Jidan murdar, jidan împuţit
Explicaţia rasistă
Explicaţia realistă
Putoarea de usturoi şi ceapă
Explicaţia antropologică
Explicaţia mitologico-teologică
6. Evreica frumoasă şi elegantă
Erotism exotic
Legături primejdioase
Frumuseţe şi eleganţă
Evreica (ne)virtuoasă
7. Port şi stigmat vestimentar
Steaua galbenă în şase colţuri

Stigmatele Evului Mediu
În Transilvania şi Bucovina
În Moldova şi Ţara Românească
Semn al infamiei, semn al mândriei
Portretul profesional
1. Evreul negustor
Neguţătoria ca „lucru de ocară”
Etica ortodoxă şi spiritul anticapitalismului
„Ovreiu’ până nu înşală nu mănâncă”
„Trebuie să facem dreptate evreilor”
„Oraşul fără evrei”
Raţionalism şi capitalism
„Nu se poate afacere bună fără jidan”
„Negustor de sentimente”
2. Evreul meseriaş
3. Evreul cămătar
4. Evreul cârciumar
Cârciuma Dracului vs Biserica Domnului
„Orânde jidoveşti”
Legenda otrăvirii băuturilor
5. Evreul lăutar
6. Evreul căruţaş
„Harabagii cu perciuni”
Interdicţia de sabat

7. Evreul agricultor sau păstor
În Maramureș și Bucovina
„Unu-i ungurean, unu-i moldovean și unu-i jâdan”
În Basarabia și Dobrogea
În Palestina
Portretul moral și intelectual
1. Inteligent, dar viclean
„Cap de evreu”
Atribute înnăscute sau dobândite?
O inteligență primejdioasă
2. Lașitatea evreului
Între resemnare și răzvrătire
Cinofobia și licofobia
„Oastea jidovească”
Evreul real la războiul real
„Trădător și vânzător de țară”
3. Evreul bun, evreul rău
„Evreu bun” vs „jidan rău”
„Evreu, și totuși bun român”
„E om bun, măcar că-i jidan”
„Jidanul tot jidan rămâne”
„Cei mai buni prieteni ai mei sunt evrei”
„Dacă toți evreii ar fi ca tine…”

„Nu toţi evreii sunt răi”
4. Caracteristici etnice şi etice
5. Evreul orb, surd şi mut
Portretul mitic şi magic
1. În flăcările Iadului
„L’enfer c’est les autres”
Imagologie vizuală
2. Demonizarea evreului
Perspectiva teologică
Perspectiva mito-folclorică
Perspectiva politică
3. Evreul vrăjitor
Solomonarul
Evreul care aduce ploaia
4. Legenda jidovului rătăcitor
În Europa Centrală şi de Vest
În Transilvania
În Moldova şi Ţara Românească
5. De ce nu mănâncă evreii carne de porc
Omul este ceea ce (nu) mănâncă
„Porc de evreu”
6. Evreul de bun augur
Magia începutului de drum
Magia primului oaspete
Magia darului inaugural
7. Jidovii sau Uriaşii
Motive mitologice

Polemici între savanţi
Portretul religios
1. Deicid
„Păcatul suprem”
Blestemul
Prescrierea crimei
2. Hagiocid
Sfântul Ioan cel Nou
Sfântul Gheorghe şi alţi sfinţi
Sfânta Maria
Sfânta Vineri
3. Iconocid
Profanarea ostiei, a crucii şi a bisericii
Icoana înjunghiată
Alţi străini iconocizi
4. Infanticid ritual
În Europa
În Transilvania
În Moldova şi Ţara Românească
Ecouri în mentalitatea tradiţională
Supravieţuiri în spaţiul politic
În ţările comuniste, după Holocaust (1945-1963)
În România post-comunistă
5. Xenocid ritual?
Sacrificii umane simbolice
Vânătoarea de evrei
Arderea efigiei
„Jidul nu e om”

„Să omori un evreu nu e un păcat”
Note și bibliografie
Indice de nume

Table of Contents

Prefaţă la ediţia a treia 7
Preliminarii 9
1. Imagologie etnică 9
2. Toleranţa la români 21
3. Evreul tabu 50
Portretul fizic 58
1. Nas coroiat, buze groase 58
„Chip de Silen” 58
Fiziognomonie şi antropologie 65
2. Păr, barbă şi perciuni rituali 71
3. De ce au evreii pistrui 92
4. Omul roşu (piază rea) 95
În mitologia populară 95
În literatură şi politică 101
5. Jidan murdar, jidan împuţit 106
Explicaţia rasistă 106
Explicaţia realistă 113
Putoarea de usturoi şi ceapă 125
Explicaţia antropologică 131
Explicaţia mitologico-teologică 134
6. Evreica frumoasă şi elegantă 137
Erotism exotic 138
Legături primejdioase 142
Frumuseţe şi eleganţă 151
Evreica (ne)virtuoasă 163
7. Port şi stigmat vestimentar 171
Steaua galbenă în şase colţuri 171
Stigmatele Evului Mediu 174
În Transilvania şi Bucovina 181
În Moldova şi Ţara Românească 185

Semn al infamiei, semn al mândriei 197
Portretul profesional 200
1. Evreul negustor 200
Neguţătoria ca „lucru de ocară” 200
Etica ortodoxă şi spiritul anticapitalismului 208
„Ovreiu’ până nu înşală nu mănâncă” 211
„Trebuie să facem dreptate evreilor” 218
„Oraşul fără evrei” 222
Raţionalism şi capitalism 226
„Nu se poate afacere bună fără jidan” 227
„Negustor de sentimente” 231
2. Evreul meseriaş 237
3. Evreul cămătar 251
4. Evreul cârciumar 267
Cârciuma Dracului vs Biserica Domnului 267
„Orânde jidoveşti” 274
Legenda otrăvirii băuturilor 282
5. Evreul lăutar 298
6. Evreul căruţaş 306
„Harabagii cu perciuni” 306
Interdicţia de sabat 314
7. Evreul agricultor sau păstor 318
În Maramureş şi Bucovina 318
„Unu-i ungurean, unu-i moldovean şî unu-i jâdan” 324
În Basarabia şi Dobrogea 326
În Palestina 334
Portretul moral şi intelectual 340
1. Inteligent, dar viclean 340
„Cap de evreu” 340
Atribute înnăscute sau dobândite? 344
O inteligenţă primejdioasă 349
2. Laşitatea evreului 353
Între resemnare şi răzvrătire 353
Cinofobia şi licofobia 361

„Oastea jidovească” 368
Evreul real la războiul real 377
„Trădător şi vânzător de ţară” 384
3. Evreul bun, evreul rău 393
„Evreu bun” vs „jidan rău” 393
„Evreu, şi totuşi bun român” 395
„E om bun, măcar că-i jidan” 398
„Jidanul tot jidan rămâne” 400
„Cei mai buni prieteni ai mei sunt evrei” 403
„Dacă toţi evreii ar fi ca tine…” 405
„Nu toţi evreii sunt răi” 406
4. Caracteristici etnice şi etice 409
5. Evreul orb, surd şi mut 422
Portretul mitic şi magic 448
1. În flăcările Iadului 448
„L’enfer c’est les autres” 448
Imagologie vizuală 451
2. Demonizarea evreului 459
Perspectiva teologică 459
Perspectiva mito-folclorică 461
Perspectiva politică 467
3. Evreul vrăjitor 476
Solomonarul 476
Evreul care aduce ploaia 480
4. Legenda jidovului rătăcitor 484
În Europa Centrală şi de Vest 484
În Transilvania 493
În Moldova şi Ţara Românească 500
5. De ce nu mănâncă evreii carne de porc 512
Omul este ceea ce (nu) mănâncă 512
„Porc de evreu” 515
6. Evreul de bun augur 520
Magia începutului de drum 520
Magia primului oaspete 527

Magia darului inaugural 531
7. Jidovii sau Uriaşii 536
Motive mitologice 537
Polemici între savanţi 540
Portretul religios 543
1. Deicid 543
„Păcatul suprem” 543
Blestemul 549
Prescrierea crimei 550
2. Hagiocid 555
Sfântul Ioan cel Nou 555
Sfântul Gheorghe şi alţi sfinţi 560
Sfânta Maria 562
Sfânta Vineri 567
3. Iconocid 569
Profanarea ostiei, a crucii şi a bisericii 569
Icoana înjunghiată 573
Alţi străini iconocizi 578
4. Infanticid ritual 582
În Europa 582
În Transilvania 589
În Moldova şi Ţara Românească 595
Ecouri în mentalitatea tradiţională 604
Supravieţuiri în spaţiul politic 610
În ţările comuniste, după Holocaust (1945-1963) 614
În România post-comunistă 621
5. Xenocid ritual? 624
Sacrificii umane simbolice 624
Vânătoarea de evrei 630
Arderea efigiei 635
„Jidul nu e om” 640
„Să omori un evreu nu e un păcat” 645
Note şi bibliografie 649
Indice de nume 731